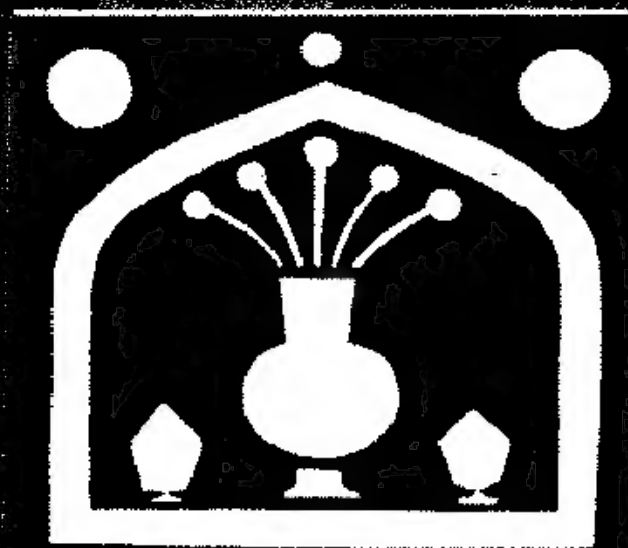


في المغرب العربي



د. ابراهيم القادري



منشور
للشعر



الإسلام السري
في المغرب العربي

الكتاب : الإسلام السري

في المغرب العربي

الكاتب : د. إبراهيم القادري

الطبعة الأولى ١٩٩٥

جميع الحقوق محفوظة

الناشر : مينا للنشر

المدير المسؤول : ربيعة عبد العظيم

١٨ ش. صروح سعد - القصور المني -

القاهرة - جمهورية مصر العربية -

تليفون / فاكس : ٧١٧٨ / ٢٠٢

الاخراج الداخلي : إيناس حسني

المصنف : مينا للنشر

د. ابراهيم القادري

الأسلام السري في المغرب العربي

سينا
للنشر



| مسدء

إلى الدكتور محمود إسماعيل

رئيس مدرسة التاريخ الاجتماعى

التي أعز بالانتماء إليها.

مقدمة

من المسلم به أن التاريخ العربى / الإسلامى يعيش اليوم فترة تحول، وتنصب خطابات المؤرخ العربى على اختلاف مشاربها وتنوع منظوراتها فى نحت منعطفات هذا التحول، وتجمع كلها على ضرورة تفكيك مكونات أزمة الكتابة التاريخية الراهنة، وتشريحها انطلاقاً من التراكم المعرفى والثورة المنهجية التى حققها العلم المعاصر، مع الاستفادة من الجوانب المشوقة فى التراث العربى المعاصر.

من هذه النظرة المؤسسة، انطلقت الدعوة لتجديد بنية التاريخ العربى وفق رؤية رصينة، ومعايير موضوعية تسعى إلى إعادة صياغته وترويضه فى تيار المنظومة العلمية الشمولية، وتطهيره من مثالب الكتابات التقليدية المترهلة، وتخريجات الكتابات الغربية الملوغمة.

ويخيل إلينا أن إعادة النظر فيما كتب من وجهة النظر الرسمية، والوعى بكماثن خطاب المؤرخ الذى يعد إحدى واجهاتها، يدخل فى عداد الأدوات التى تساهم فى بلورة هذا الملمح، ومعولاً يعمل على هدم ما اعوج أو انحرف عن جادة الصواب، ومن ثم هيكلة مدرسة تسعى إلى تصحيح مسار التاريخ العربى وإنصاف الحركات المظلومة من قبل مؤرخى البلاط.

وبالمثل، فإن رد الاعتبار للفئات المنتجة من عامة الناس والشرائح

المستضعفة أو (أناس العمل) على حد تعبير ابن خلدون، وانتشالهم من ركاب النسيان ، الذى وضعهم فيه المؤرخون، يعد أداة تسعى - بامتياز - إلى تأسيس تاريخ علمى محترم، يمشى على قدميه بدل المشى على رأسه...

إن التاريخ العربى - وضعه تاريخ الغرب الإسلامى فى العصور الوسطى - كما اصطلح على تسميتها تجاوزاً - يحفل بشورات وانتفاضات وحركات احتجاج خلقت نوباً كبيراً فى حينه، بيد أنها لا تظهر اليوم فى ثنايا الأسطوغرافيا إلا بشكل باهت، بل تكاد نجهل كل شىء عن أهدافها ومراميها التى تم طمسها أو تشويهها حين صنَّو زعمائها كشرذمة من السفلة والأوباش والعصاة والمارقين والخارجين عن الجماعة.

والقول نفسه ينطبق على فئة عريضة من مجتمع الغرب الإسلامى الوسيط، وهى فئة العامة والمستضعفين. فعلى الرغم من الأدوار الشامخة التى لعبتها داخل مجتمعاتها، فإنها لم تذكر فى المصادر التقليدية إلا بنصف الكلمات، وهو أمر يدهى إذا وضعنا فى عين الاعتبار موقع المؤرخ الاجتماعى، وموقفه من صراع الحاكم والمحكوم، والتوتر الذى ميز علاقة الطرفين، بالإضافة إلى مكوناته الثقافية ونظراته القاصرة للتاريخ، إذ ظل فى الغالب الأعم عاجزاً عن الرؤية الواقعية لمسار حركة التاريخ والعوامل الأساسية التى تحدد سيرورته، وبقي اهتمامه منحصرًا فى المجرى الظاهرى «السياسى» دون النفاذ إلى عمقه ورؤيته من خلال علاقته الجدلية بكل ما هو «اجتماعى». ومن ثم عمل على تقييد أخبار الشرائع الاجتماعية التى لم يقدر لها المشاركة فى القرار السياسى، فاكتمى بتمجيد «النخبة»، فى حين أسدل ستاراً من الصمت على «السواد» من المجتمع.

والحاصل من هذا وذاك أن معظم الفئات المستضعفة وجُلُّ الحركات والانتفاضات في الغرب الإسلامي قد تعرضت للظلم والافتراء، إما بإحراق تراثها والعبث به من طرف الحاكم، وإما بالباطل من قِبَل المؤرخ، وإما بالطمس والتهميش والسكوت، وهو أسلوب «ذكى» في الظلم وعدم الانصاف، مما يفرض على الباحث النزيه إعادة تقييم هذه الحركات المظلومة بنقد وخلخلة ما هو متواتر، وإعادة الدراسة والتحليل انطلاقاً من نظرة شمولية تربط هذه الحركات بواقعها، وبالمعتقدات والنظم السائدة، وبالتنقيب عن النصوص الجديدة التي تميظ اللثام عن الحقيقة.

إن هذه الأهداف هي ما يشكل جوهر هذا الكتاب ، الذي لم يضع صاحبه على عاتقه مهمة «الدفاع» عن هذه الحركات المظلومة - نظراً لانعدام دعواها - بقدر ما سعى إلى محاولة إزالة ما لُقِّها من غموض، وما شابها من «سنانس» المؤرخ الرسمي، وما علق بها من مسخ وتحريف، وبالطموح نفسه يهدف الكتاب - كذلك - إلى «فك الحصار» عن فئات اجتماعية لم ينصفها المؤرخون، ولم يسمحوا لها بالظهور على واجهة التاريخ حين همشوها، وسعوا إلى إلقائها في سلة مهملات التاريخ.

ولا سبيل إلى الشك فيما اعتور هذا العمل من صعوبات تتجلى في فقر الأدوات المعول عليها لإنصاف هذه الحركات، وإعادة صياغتها بنزاهة، وفي مقدمتها انعدام تراث مكتوب من طرف زعماء الحركات نفسها، مما قد يساعد على إلقاء أضواء حول حقيقتها، ودحض الأباطيل والترهات المحبوكّة التي تيناها المؤرخون تجاهها.

ومع ذلك تم توظيف ما هو متواتر من النصوص، وما نشر منها حديثاً، وأضفنا إليها نصوصاً ووثائق كانت مغمورة في بعض المخطوطات «الصفراء» التي لم تر النشر بعد. وقد أضافت الجديد فيما نعتقد، وساهمت في حل بعض الإشكاليات المطروحة، وإعادة صياغة بعض الفئات المهمشة على واجهة التاريخ.

وتتكون معظم مقالات هذا الكتاب المتواضع من أبحاث ساهم بها أصحابها في ندوات وملتقيات علمية داخل المغرب وخارجه، فعمسنا بذلك نكون قد أسهمنا في إبراز بعض الجوانب من «التاريخ المسكوت عنه»، ونبشنا في مقمراته ومحدثاته المجهولة، وتلك محاولة متواضعة نرجو أن تعقبها محاولات أخرى من قبل الباحثين بهدف إغناء الحوار الجاد والمثمر، والله ولي التوفيق.

إبراهيم القادري بوتشيش

مكناسة الزيتون المحروسة

نسى أول أكستوبر ١٩٩٢

الفصل الأول

حركة المتنبئين والسحرة في الغرب الإسلامي

إعادة تقويم لحركة حامييم خلال القرن ١ هـ

لا توجد في تاريخ المغرب الإسلامي حركة أكثر غموضاً وإيهاماً من حركة المنتبئين والسحرة. ولا غرو فإن المؤرخين اعتبروا مثل هذه الظواهر مروعاً وخروجاً على الشريعة والسنة، فصبوا جام غضبهم على أصحابها، ولم يوردوا أخبارها إلا بحيطه وتكتم كبيرين، ومن ثم لم يخصصوا لها سوى فقرات هزيلة لا تتناسب مع الدور الخطير الذي لعبته في خارطة تاريخ العقلية المغربية.

وإذا كانت بعض حركات المنتبئين مثل حركة صالحي بن طريف البرغواطي قد فرضت أخبارها نسبياً في أمهات المصادر التاريخية، فإن ذلك يُغزى إلى الدور المهم الذي لعبته في موازين القوى السياسية، والمدى الزمني الطويل الذي صمدت فيه أمام أعاصير جيوش الدول المغربية المتعاقبة في العصر الوسيط. . في حين أن حركات أخرى لم تحظ بهذا النصيب، نظراً للدور الباهت الذي لم تستطع تجاوزه في المجال السياسي على الأقل. ومن هذا القبيل تلك الحركة التي هزت منطقة غمارة على المستوى العقائدي، ألا وهي حركة حاميم الذي وضع نفسه رسولا يبعث إلى قبائل غمارة، مازجاً دعوته بضروب مختلفة من السحر والشعوذة.

والمتتبع لهذه الحركة، يلاحظ أنها كانت أكثر الحركات تعرضاً لتحامل المؤرخين الذين استنزلوا عليها اللعنات، وكالوا لها كل أصناف الشتائم والنعوت الذميمة، فلقبوا صاحبها بالمفتري^(١)، أو أحجموا عن التأريخ لها

(١) البكري: المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب، نشر دي سيلان، طبعة الجزائر ١٩١١ ص: (١٠٠) وقد نعت به هذا الوصف أغلب المؤرخين وسموا ابنه ابن المفتري.

انتقاصاً من شأنها^(٢)، وحتى ابن خلدون الذى عرف بنظرته الثاقبة، وعلو كعبه فى التعامل مع وقائع الماضى، وسبر غوره، هذا آثار من سبقه من المؤرخين حتى النعل بالنعل، فلم يخصص لها سوى إشارات خجولة واصفاً أتباع حاميم بأنهم كانوا (عريقين فى الجاهلية، بل الجهالة والبعد عن الشرائع بالبداوة والانتباز عن مواطن الخير)^(٣)، بينما ذهب ابن عذارى أبعد من ذلك فلم يخصص لها سوى بضع سطور تفيض بالكراهية والحقد والمقت، واصفاً ما شرعه حاميم «بالحماقات»^(٤).

والجدير بالملاحظة أننا لا نملك أى رواية تاريخية معاصرة للحدث. ذلك أن معظم المصادر التى يحتمل أن تكون قد تضمنتها نتيجة معاصرتها لها، قد عفا عنها الزمن،^(٥) والمصدر الوحيد الذى يعد أقرب إلى الفترة التى انبعثت فيها هو كتاب «المسالك والممالك» لأبى عبيدة البكرى، وهو جغرافى

(٢) من بين المؤرخين الذين لم يؤرخوا لحركة حاميم : عبد الواحد المراكشى فى كتابه «المعجب فى أخبار بلاد المغرب» ، تحقيق العريان والعلمى، طبعة البيضاء ١٩٧٨ وكذلك ابن الخطيب : «أعمال الأعلام» تحقيق العبادى ٣٢ طبعة البيضاء ١٩٦٤.

(٣) ابن خلدون : «كتاب العبر» ، طبعة بيروت ١٩٨١ ج ٦ ص : ٢٨٨.

(٤) ابن عذارى : «البيان المغرب» ، طبعة بيروت ١٩٨٠ ج ١ ص : ١٩٢.

(٥) مثل كتاب «مغازى أفريقية» لابن الجزار الذى ينقل عنه البكرى وقد تولى سنة ٣٦٩ هـ فهر معاصر إذن. لكن الأهم هو محمد بن يوسف الوراق المتولى سنة ٣٦٩ هـ والذى كتب كتباً كثيرة منها كتاب عن مدينة نكور ويحتمل جداً أن تكون إحدى كتبه قد تضمنت أخباراً عن حاميم وديانته وخاصة الكتاب المذكور عن نكور، انظر المنونى : المصادر العربية لتاريخ المغرب طبعة البيضاء ١٩٨٢ ج ١ ص : ١٧ وما بعدها.

عاش بعيداً عن الحدث بما يربو عن القرن. وعن هذا الجغرافى نقل المؤرخون اللاحقون، بحيث لا نجد فرقاً كبيراً فى الرواية الوحيدة التى أوردها بخصوص الموضوع باستثناء بعض الزيادات. لكن كون البكرى جغرافى لا يقلل من أهمية الرواية، بل الكتاب كله، لأن هذا الكتاب يعد بحق من أهم المصنفات التى تعدنا ببعض التفاصيل حول العوائد السحرية والكهانة لا فى منطقة غمارة فحسب بل فى المغرب الإسلامى برمته، ويتميز رواياته بخصوص المظاهر السحرية بنوع من الدقة والتدبر، إذ نجده يستعمل صيغاً تدل على ذلك مثل : «أخبرنى غير واحد»^(٦) أو «هذا أمر مستفيض»^(٧) غير أنه بالنسبة لمتنبئ حاميم لا يذكر للأسف المصدر الذى نقل عنه.

وقد أضاف بعض المؤرخين من أمثال ابن أبى زرع أخباراً تزيد فى تشويه الحركة ومسح معالمها، نون أن يذكروا المصادر التى استقوا منها معلوماتهم^(٨).

ولسوء الحظ فإن المتنبئ - حاميم - لم يخلف لنا أثراً نستعين به على فهم الحركة وتشريح مكوناتها، والوقوف على ما تحمله من تيار مذهبى. ذلك أن المصادر التى بين أيدينا لم تحتفظ لنا للأسف من «القرآن» الذى ألفه

(٦) انظر روايته عن الظاهرة السحرية المعروفة بالرقادة م. س. ص ١٠٢.

(٧) انظر روايته عن الرجل الذى يخرج المياه من الأماكن الجافة ن. م والصفحة.

(٨) روض القرطاس ص : ٩٩ وقد أضاف إلى تشريعات حاميم حيام يوم الاثنين والجمعة.

باللهجة البربرية سوى بفقرة صغيرة مقتضبة، يحتمل أن يكون أصحابها قد انتقوها نكايه فيه، وتعميقاً للصورة المشوهة التي رسموها لبدعته، وغنى عن القول إنهم لم يكلفوا أنفسهم عناء البحث في العوامل الكامنة وراء حركته، باستثناء ابن خلدون الذي عزاها إلى جهل أهل غمارة، وعدم معرفتهم بشرائع الإسلام^(٩).

وإذا أضفنا إلى كل ذلك ما تزخر به رواياتهم من تناقضات^(١٠) أمكن الوقوف على خطورة التاريخ لهذه الحركة، فالمصادر التي تحدثت عنها مصادر سنية ومعادية على طول الخط، وأخبارها مقتضبة، يلفها الغموض أحياناً، والتناقض أحياناً أخرى، في حين أن المصادر الموالية للحركة غير موجودة بالمرّة، لذلك ما على المؤرخ المنصف للحقيقة إلا أن يتخذ الحيطة والحذر من هذه المصادر، وإن كانت موثقة الوحيد الذي لا مناص منه.

والدراسة الحالية لا تسعى البتة إلى «الدفاع» عن حاميم وبدعته المضللة، بل تسعى إلى ربط ظهور «ديانته» المبتدعة بالإطار العام الذي أفرزها، وقراءة النصوص بما يتماشى مع سياق النظرية التاريخية ومنطق التطور العام.

قبل ذلك لابد من الإشارة إلى أن الدارسين الأوروبيين ذهبوا في تفسير بدعة حاميم مذاهب شتى، وتوصلوا إلى نتائج وتخريجات متباينة.

(٩) ابن خلدون . م . س . ص : ٢٨٨.

(١٠) مثل التناقضات الخاصة بنسب حاميم، وكذلك التناقضات الخاصة بتشريعاته وسيتم توضيح ذلك لاحقاً.

فـ «لويكى» Lewicki^(١١) يردّها إلى استمرار المعتقدات القديمة الموجودة في منطقة غمارة قبل الإسلام، زاعماً أن هذه المنطقة قاومت الإسلام من أجل المحافظة على عاداتها القديمة، بينما رأى فيها «تيراس» Terasse^(١٢) تعبيراً عن عقلية الاستقلال والارتباط بالعادات لمجموعة بوبرية لم ينفذ إليها الإسلام إلا بصعوبة. في حين يزعم «ألفرد بل» A. Bel أنها كانت تهدف إلى إصلاح الإسلام وجعله ملائماً لطبيعة البربر^(١٣).

ونعتقد أن هذه التخريجات في حاجة إلى إعادة نظر ، رغم أهميتها، لأنها أحكام مارست العزل التعسفي للحركة عن بنيتها التي شكلت منطقها التاريخي، نون إنكار أهمية رؤية «بل» Bel في ربط الحركة بالتطور المذهبي للمغرب.

وكيفما كان الحال، فإنه يخيل إلينا أن الرؤية الصحيحة لواقع حركة حاميم تستلزم ربطها ببنياتها العامة، وظرفيتها التاريخية، ودراستها في إطار شمولي، في محاولة لفهم كنهها.

ويستدعي هذا الإطار في نظري بعض الملاحظات الأساسية التي يجب الانطلاق منها وهي :

Lewicki : (prophètes antimusulmans chez les berbères (١١) médiévaux) Boletín de l'association española de orientalista 1967, p : 148.

Terrasse : Histoire du Maroc. Tome 1, Ed. Casablanca(١٢) 1946 p : 131.

Bel : La religion musulmane en berberie. Tome 1, Ed, (١٣) 1938, p : 182.

١ - إن ظاهرة التنبؤ فى أى مجتمع من المجتمعات لم تنشأ من فراغ، فهى عطاء بنية اجتماعية ارتبطت بتطورها، ومن ثم لا يمكن أن نأخذ هذه الظاهرة بمعزل عن الظواهر الاقتصادية والنسيج الثقافى الذى عرفه المجتمع المغربى آنذاك، فهى تعبير عن مواقف ووسيلة لتجاوز مشكلات المجتمع.

٢ - كما أن ظاهرة السحر- وهى الوجه الثانى من حركة هاميم - ليست سوى تعبير مقنع ومضمحل فى التاريخ، إنها - بكلام آخر - تمثل قطاعاً أو ذهنية معينة لنشاط مكبوت فى الفكر والسلوك، سرعان ما ينفجر نتيجة شروط تاريخية، فيصبح آنذاك نتاجاً اجتماعياً يعبر عن «بديل» ضرورى للمحافظة على النفس، والاستقرار مع الحقل الاجتماعى، والأوضاع السياسية، وهو من جهة أخرى سلوك يعبر عن تحايل الإنسان فى التكيف، وإعادة التوازن مع نفسه.

٣ - إن ادعاء النبوة ليس أمراً غريباً فى الوسط العربى الإسلامى، فقد بدأت هذه الحركة قبيل العهد النبوى لتنفجر بعد وفاته، حيث برز عدد من المتنبئين.

و الحكم نفسه ينطبق على ظاهرة السحر، التى لم تكن غريبة على المجتمعات العربية. وقد أشار إليها القرآن الكريم^(١٤) وارتبطت - خاصة - بالصحارى والمناطق الموحشة، أو تلك التى تكثرت فيها الجبال أو الوديان، يقول المسعودى^(١٥) بعد أن أشار إلى وجود هذه الظاهرة منذ مولد النبى صلى الله عليه وسلم :

(١٤) « سورة الصافات الآية ١٥ ».

(١٥) « مروج الذهب » طبعة مصر ١٩٦٤ ط ٤ ج ٢ ص : ١٦٠.

«وقد تنازع الناس في الهواتف والجان، فذكر فريق منهم أن ما تذكره العرب وتنبئ به من ذلك ، إنما يعرض لها من قبل التوحد في التقار والتفرد في الأودية، والسلوك في المهامة والمرواة الموحشة، لأن الإنسان إذا صار في مثل هذه الأماكن وتوحد تفكر، وإذا هو تفكر وجل وجبن، وإذا هو جبن داخلته الظنون الكاذبة والأوهام المؤذية والسوداوية الفاسدة، فصورت له الأصوات، ومثلت له الأشخاص».

وفي الوقت نفسه يقر بالكهانة فيقول عنها (أصلها نفسى، لأنها لطيفة باقية ومقارنة لإعجاز باهرة). (١٦) ولذلك يصدق حكم Lewicki بأن الفاتحين العرب الذين فتحوا المغرب كانوا معتادين على ظاهرة السحر والكهانة (١٧).

أما بالنسبة للمجتمع المغربى، فإن ابن خلدون الذى درسه بإمعان ووقف على شاذته وفادته، يقر صراحة بوجود السحر ويؤكد ذلك بقوله : «أعلم أن وجود السحر لا مزية فيه بين العقلاء» (١٨). لكنه يربطه بالعجز عن المعاش الطبيعى فيذكر بأن «الذى يعمل على ذلك فى الغالب - زيادة ضعف العقل - ، إنما هو العجز عن طلب المعاش بالوجوه الطبيعية للكسب من التجارة والفلح والصناعة فيطليونه بالوجوه المنحرفة».

(١٦) نفسه، ص : ١٧٥.

(١٧) Lewicki : (prophètes, devins et magiciens chez les berbères medivaux) folio orientalia. Tome. VII, 1965.

(١٨) ابن خلدون - المقدمة طبعة ١٩٥٧ لجنة البيان العربى ج ٢ ص : ١١١٦.

كما يؤكد على وجود نوع من السحرة يسمون البعاجين، وهم الذين «يشيرون إلى الكساء أو الجلد فيتخرق، ويشيرون إلى بطون الغنم بالبعج فتبعج» (١٩) ويخلص بعد تحليل موضوع السحر والشعوذة إلى أنها «علوم بكيفية استعدادات تقتدر النفوس البشرية بها على التأثيرات في عالم العناصر إما بغير معين أو بمعين من الأمور السماوية، والاول هو السحر والثاني هو الطلسمات» (٢٠).

ويمدنا اين خلدون في مقدمته بتفاصيل أخرى حول قضايا اكتشاف الغيب مثل «الملاحم»، وهي عبارة عن منظوم في حدثان الدول. وقد ظهرت في القرن الخامس الهجري، (٢١) وكذلك ما يسمى «بالزايحة» المنسوبة إلى أبي العباس السبتي، وهي طريقة للتنبؤ بما سيحدث في المستقبل، (٢٢) بالإضافة إلى خط الرمل والتنجيم، (٢٣) والكهانة والعرافة، (٢٤) وغيرها من الطرق التي لا يسمح المجال بالتوسع فيها. وكل هذه القرائن وغيرها تنهض دليلا على أن السحر لم يكن غريباً عن المجتمع المغربي، وأنه ترك بصماته في مسار الذهنية المغربية.

(١٩) نفسه، ص : ١١٢٠.

(٢٠) نفسه، ص : ١١١٣.

(٢١) نفسه، ج ٢ ص : ٧٧٢.

(٢٢) نفسه، ج ١ ص : ٢٨٥ - ٢٨٦.

(٢٣) نفسه، ص : ٣٧٩.

(٢٤) نفسه، ج ص : ٣٧٣.

لكن هذه القرائن - على أهميتها - لا تكفى لفهم تنبؤ هاميم ومجاله السحري، لذلك لا مخلص من تحليل الظرفية السياسية والاقتصادية والثقافية التي عرفها المغرب في بداية القرن الرابع الهجري، أي قبيل ظهور بدعته بنحو ١٦ سنة، لنركز بعد ذلك على منطقة غمارة نفسها.

من المتفق عليه في كافة المصادر التاريخية أن حركة هاميم انطلقت سنة ٢١٢ هـ، فكيف كانت الحالة السياسية عشية ظهورها ؟

- إسلامياً كان ثمة شعور عام بأزمة الخلافة الإسلامية، وفراغ محتواها. ففي الوقت الذي كان الضعف يدب في خلافة الشرق التي أصبحت العلوية بين أيدي البويهيين، كان الفاطميون في الغرب يعلنون قطيعتهم معها، ويؤسسون خلافة مستقلة سنة ٢٩٧ هـ. وفي الأندلس كرس عبد الرحمن الناصر السنوات الأولى من القرن الرابع الهجري لتقليم أظافر الخارجين عليه لإعلان خلافة ثالثة في الأندلس،^(٢٥) مما كسر هيبة الخلافة الموحدة القوية، وخلق شعوراً بالهوية الضيقة على حساب الهوية العامة، وأتاح للدول، بل حتى القبائل البحث عن هويتها الخاصة، وهو شعور لا يساورنا شك في أنه أثر على قبائل غمارة ذاتها.

- مغربياً، كانت المنطقة المغربية تعيش في بداية القرن الرابع الهجري وضعية سياسية مأساوية : فهناك غياب تام للسلطة المركزية، وضعف عام ينخر كل القوى السياسية.

وفي مقابل ذلك، وجدت كيانات سياسية مهترئة ومتناحرة، لا تعرف سوى لغة العنف والقتال،^(٢٦) مما عمق الهوة بين السلطة والمجتمع.

(٢٥) ابن عذارى م. س. ص : ٩٨

(٢٦) انظر ابن أبي زرع : م. س. ص : ٧٩ وما بعدها.

وفي خضم هذه الصراعات، لم يتمكن المغرب من تحديد هويته وفرض شخصيته، إذ كانت تتقاسم النفوذ فيه القوتان العملاقتان آنذاك، بنو أمية بالأندلس والخلافة الفاطمية في المغرب، فتعبثان به حسب مشيئتهما. فكان المغرب إذن بعدم استقراره سياسياً ينتظر يوماً توازنات جديدة، واحتمال قيام حركات تهدف إلى تحديد هويتها، ومن هنا نظم ظرفية قيام حركة هامة.

وعلى الصعيد الاقتصادي أثرت مجريات الحروب المستعرة بين الدولات القزمية، والتدخلات، المكشوفة لأمويي الأندلس والفاطميين على مصير اقتصاد المغرب حيث تدهورت طرق التجارة من جراء الصراعات. كما أصيبت الأراضي بالوباء، ناهيك عن أن الانقسامات السياسية ساهمت في ضعف المبادلات بين المدن والبادي.

وزادت الكوارث الطبيعية الطين بلة، إذ كانت السنوات العشر السابقة على حركة هامة سنوات محن وأزمات. ففي سنة ٢٠٢ هـ عرفت بلاد المغرب الإسلامي فتناً كثيرة، ومجاعات حصدت عدداً كبيراً من الأرواح، حتى كاد أن يعجز عن دفن الموتى،^(٢٧) وارتفعت الأسعار ارتفاعاً مذهلاً حتى أن مد القمح وصل إلى ثلاثة بنانير^(٢٨).

وفي سنة ٢٠٥ هـ أتت النيران على أسواق العديد من المدن المغربية

(٢٧) الناصري : كتاب الاستقصا، طبعة البيضاء ١٩٥٤ ج ١، ص : ١٩١.

(٢٨) ابن أبي زرع م. ص. ص : ٩٨ وقد عرفت الأندلس في نفس السنة مجاعة خطيرة،

انظر ابن حيان، المقتبس. طبعة مدريد ١٩٧٩، ص : ١٠٩.

حتى سميت هذه السنة بسنة النار.^(٢٩) أما في سنة ٣٠٧ هـ فقد اجتاحت وباد الطاعون مختلف النواحي المغربية، وهبت ربيع عاتية أفستت الزراعات الشجرية^(٣٠).

ولا يخامرنا شك في أن هذه الازمة الاقتصادية كان لها تأثير على وضعية القبائل المغربية، وحياة الناس وعقليتهم وطريقة تفكيرهم.

أما على المستوى الاجتماعي، فقد كان المجتمع المغربي نتيجة التجزئة السياسية المخيمة يعرف تنوعاً اجتماعياً حسب البيئة والانتماء القبلي وتمط المعيشة. وظلت الولايات القبلية والعشائرية من أكثر الولايات التقليدية رسوخاً وتأثيراً في مجمل الحياة المغربية في العصر الوسيط. والقبيلة قد تتعارض مع الدين الذي حمل مفهوم الأمة والجماعة الإسلامية، لذلك حاول بطرق كثيرة أن يحطم النظام القبلي، لأن نمو القبيلة إنما يكون على حساب الأمة. وإذا كان الإسلام في المغرب قد انتصر أحياناً على التنظيمات القبليّة وتمكن من جمعها في وحدة دينية اجتماعية، فإن ذلك لا يعني أنه تمكن من التغلب عليها بل كانت كل قبيلة تعمل للمحافظة على عاداتها وتقاليدها خاصة في البوادي والجبال، وهذه خلفية لا يجب التغافل عنها عند دراسة بدعة هاهميم.

وعلى الصعيد الديني والثقافي، تجدر الإشارة إلى أن بقايا الوثنية

(٢٩) ابن أبي ذرع م. س. ص : ٩٨ - الناصري م. س. ص : ١٩٢٠، كما عرفت أسواق قرطبة في الأخرى حريقاً، انظر ابن حيان م. س. ص : ١٤٢.

(٣٠) ابن أبي ذرع : م. س. ص : ٩٨ - الناصري م. س. ص : ١٩٢.

كانت لاتزال تؤثر في المجتمع المغربي خلال القرون الأولى من دخول الإسلام، وخاصة منطقة غمارة التي اختلطت فيها تعاليم الدين الإسلامي بالمعتقدات الشعبية الموروثة. (٣١) كما أن الأعمال السحرية القديمة خلفت إرثا بالغ التعقيد، مما كون طبقة سحرية عريضة في تركيبة العقل المغربي.

ولم يكن المد المالكى السنّى قد أحكم قبضته على المغرب بعد، وحسبنا أن أول قراءة لمدرسة مالكية لم تظهر سوى في النصف الأول من القرن الخامس الهجرى. (٣٢) ولدينا في مثال هجرة أبي عمران الفاسى من المغرب إلى القيروان دليل على خفوت المذهب المالكى، وعدم صلاحية التربة لقيام حركات إصلاحية.

وعلى عكس ذلك، كان المناخ السائد هو مناخ البدع والهرطقات، ولا غرو فإن العقيدة البرغواطية - في غياب حركات إصلاحية - كانت قد ترسخت في بلاد المغرب، وشب عودها، وأصبحت قدوة للحركات التي تريد أن تحذوها.

ومثل هذا المناخ لا يمكن إلا أن يفرز ثقافة غيبية تكون فيها الغلبة للفكر الخرافى على حساب العقل. ومن هنا نفهم قابلية المجتمع المغربى للظاهرة السحرية ولكل ما هو غريب أو خارق للعادة.

تلك باختصار الظرفية العامة التي انبثقت منها حركة هاميم، وهي

Lewicki : (prophètes, devins...) p : 1- (proph`tes (٣١)
antimusulmans....) p : 144.

(٣٢) هي مدرسة وجاج بن زلو اللعطى.

تساعدنا في فهم هذه الحركة ومكوناتها . غير أن إجلاء بعض الغموض الذي يلغها، يستلزم منا الوقوف على النصوص التي تحويها المصادر حول منطقة غمارة معقل الحركة نفسها .

من المعلوم أن غمارة تعد منطقة جبلية وعرة ومنعزلة عن باقي المناطق المغربية، وقد وصف الجغرافيون جبالها بأنها شاهقة وطويلة،^(٣٣) وحسبنا أن طولها بلغ حسب هذه المصادر ستة أيام، وعرضها نحو ثلاثة أيام،^(٣٤) وهو ما يبين طبيعتها الجبلية الوعرة. وقد ألقنا سلفاً إلى تأكيد المسعودي على وجود الإيمان بالسحر في المناطق الجبلية،^(٣٥) وهذه مسألة يجب أخذها بعين الاعتبار.

وثمة إشارات يمكن الاستعانة بها لفهم نبوة حاميم ولو أنها جاءت في مصادر متأخرة :

١ - إشارة تهم الجانب الديموغرافي لمنطقة غمارة وردت عند ابن سعيد وصاحب الاستبصار اللذين أكدا أن جبل غمارة «فيه من الأمم ما لا يحصيهم إلا الله تعالى»^(٣٦).

(٣٣) ابن سعد : كتاب الجغرافيا . تحقيق إسماعيل العربي، طبعة بيروت ١٩٧٠ ص : ١٢٩ - مجهول : «كتاب الاستبصار» تحقيق سعد زغلول، طبعة البيضاء ١٩٨٥، ص : ١٩٠.

(٣٤) مجهول : «كتاب الاستبصار»، ص : ١٩٠.

(٣٥) انظر هامش ١٥.

(٣٦) ابن سعيد م. س. ص : ١٢٩ - مجهول : «الاستبصار» ص : ١٩٠.

٢ - إشارة تهم وضعية بعض من سكان هذا الجبل وردت عند الوزان^(٢٧) عندما وصف جبل بنى كزير بقوله : «يسكنه فرع من غمارة...» فيه غابات وكروم وبساتين الزيتون، وسكانه فقراء مدقعون، يلبسون الثياب الحقيرة ولا يملكون من الماشية. إلا القليل». وهو نص يدل على أسلوب المعيشة عند غمارة وهي تربية الماشية إلا أن وضعيتهم كانت مزرية.

٣ - كما وردت إشارة أخرى عند ابن الخطيب^(٢٨) في وصفه لبإدس - إحدى مناطق غمارة - تنعت أهلها بالشجاعة وغريزة التمرد على السلطة إذ يقول : «إلا أنها موحشة الخارج، وعرة المعارج، مجاورة غمارة بالمارد والمارج، فهو ذو ديب في مدارج تلك الغرايب»^(٢٩) وكيدهم ببركة الشيخ في تنقيب^(٤٠). ويركز صاحب الاستبصار هذا الحكم بقوله عن منطقة غمارة : «تنفق على الولاة، بذلك عرفوا حتى كسر الأمر العزيز شوكتهم»^(٤١) إشارة إلى الموحدين.

٤ - كما تشير المصادر إلى مناعة المنطقة والحصانة التي وفرتها لها الطبيعة، إذ حمتها «جبال قد لحقت بأعنان السماء، وحصون كثيرة تمتنع فيها»^(٤٢).

(٢٧) وصف إفريقيا، الترجمة العربية، طبعة الرياض ١٩٨٠، ص : ٢٥٦.

(٢٨) « معيار الاختيار في ذكر المعاهد والديار » - تحقيق محمد كمال شبانة طبعة فضالة - الممدية ص : ١٤٣.

(٢٩) مدارج غرايب : طرق حالكة السواد.

(٤٠) تنقيب معناها : هلاك.

(٤١) مجهول : م. س. ص. ١٩١.

(٤٢) ن. م. والمقمة

٥ - وتميزت غمارة أيضاً بوجود عادات غريبة تختلف عن القيم المعروفة في جل أنحاء المغرب. ومن هذه العادات على سبيل المثال عادة المواربة، وهي إمساك مجموعة من الشباب لعروس الشاب المقل، والاستمتاع بها قبل الزواج، وكذلك تقديم الرجل أخته وابنته للضيف للعبث معها. كما أنهم لم يكونوا يسمحون لنوى العاهات بالاستقرار في منطقتهم.^(٤٣) وهذا ما يبين أن للمنطقة خصوصيات تنفرد بها.

٦ - كما أن هناك إشارات تبرز أن غمارة كان لها سبق في الارتداد عن الإسلام^(٤٤).

٧ - وقد ورد نص عند ابن أبي زرع يوضح أن منطقة غمارة تميزت عن سائر المناطق البربرية بلهجة بربرية خاصة. وحسبنا قوله متحدثاً عن هاميم «وجعل لهم قرأنا يقرأونه بلسانهم»^(٤٥).

٨ - وأخيراً علينا أن نتساءل : كيف كانت الحالة الدينية والمذهبية في منطقة غمارة قبيل ظهور بدعة هاميم ؟

نعلم من خلال بعض النصوص أنه منذ بداية الفتح الإسلامي للمغرب في القرن الأول الهجري، اجتاحت جيوش عقبة بن نافع منطقة غمارة. كما وطنتها بعد ذلك جيوش موسى بن نصير وطارق ابن زياد، قبضوا الدعوة

(٤٣) يذكر البكري كل هذه العادات، انظر المغرب، ص : ١٠٢ مجهول : م. س. ص :

(٤٤) ابن عذارى م. س. ص : ١٧٦.

(٤٥) روض القرطاس، ص : ٩٩.

الإسلامية بين سكانها. لكن الفضل في انتشار الإسلام بهذه المنطقة يعزى إلى وجل حميرى اسمه صالح إذ «على يديه أسلم بربرها»^(٤٦) ويخبرنا ابن عذارى أنهم ارتدوا بعد أن ثقلت عليهم شرائع الإسلام، وطردوا صالحاً، ولكنهم تابوا فأعادوه، وبقي هنالك إلى أن مات بتمسيمان^(٤٧).

وإذا كان سكان غمارة لا يعرفون عن الإسلام السننى غير هذه المعلومات القليلة، فإنهم اعتنقوا بحماس منقطع النظر مذهب الخوارج، واشتركوا في ثورة البربر سنة ٧٤٠ م (١٢٢ هـ) مع مسيرة، وطردوا العرب من سبته.

وانطلاقاً من ذلك يمكن القول إن غمارة عرفت مذهب أهل السنة ومذهب الخوارج^(٤٨) بل يمكن التخمين - استناداً إلى رأى صاحب الاستبصار - بأنها شهدت مذاهب أخرى إذ يقول هذا الجغرافى : «ولأهل الجبل مذاهب شتى»^(٤٩). غير أن إسلامهم ظل سطحيّاً، خاصة إذا وضعنا فى الاعتبار انعزال المنطقة، واقتصار اهتمام الولاة العرب على مناطق الجنوب موئل الذهب.

من هذه الأرضية : عزلة المنطقة، فقر سكانها، وكثرة عددهم، وجود عادات ومعتقدات غريبة بها، انعدام مركزية سياسية قوية بالمغرب وانتشار

(٤٦) ابن عذارى : نفس المصدر والصفحة.

(٤٧) ن. م. والصفحة.

(٤٨) BEL, Op, Cit, p : 177.

(٤٩) مجهول م. س. ص. ١٩١.

البدع، يمكن أن ننظر من جديد إلى تنبؤ حاميم، ونربط ربطاً جديلاً بين الجانبين. ونعتقد أن هذه العوامل هي التي أفرزت هذه الحركة وما صاحبها من أعمال سحرية، وكلها تجعلنا لا نقف مستغربين من هذه الظاهرة التي خدشت التاريخ المذهبي والعقل المغربي. فمن هو حاميم هذا، وما هي «ديانته» الجديدة ومظاهر نبوته ؟ تختلف المصادر في نسبه : فالبيكري^(٥٠) يسميه أبو محمد حاميم بن من الله بن حريز بن عمر بن وجفوال بن وندوال. ويجاربه في ذلك ابن خلدون^(٥١) مع تصحيف في اسم وجفوال. بينما اكتفى صاحب الاستبصار وابن عذاري بتسميته بحاميم ابن من الله^(٥٢).

واسمه كما يلاحظ مقتبس من القرآن الكريم، فكثير من السور تبدأ بالحرفين «حاء» و«ميم» ومعناها غير معروف، وللأسف فإن المصادر لم تفصح عن السبب الذي حدا بـ حاميم إلى اتخاذ هذا اللقب، كما لا نعرف مكنياته الثقافية. وإذا كان ابن خلدون قد وصف اتباعه بالجهلة، فالحكم لا ينسحب بحال من الأحوال على زعيمهم فيما نرى، بل نميل إلى الاعتقاد أنه كان له نصيب من الثقافة، لا بدليل تأليفه «لقرآن» مختلف فحسب، بل لأن تشريعاته تدل على معرفته بطيائع مجتمعه ووقوفه على نفسيته وخصائصه.

أما أبوه فيحمل أسماء عربية إسلامية وهي أبو خلف من الله، وكذلك

(٥٠) المغرب، ص : ١٠٠.

(٥١) العبر ج ٦ ص : ٢٨٨.

(٥٢) مجهول م، س، ص : ١٩١ ابن عذاري : م، س، ج ١، ص : ١٩٢.

جده وجد جده، وهذه قرينة على أن هذه الأسرة البربرية كانت عريقة في الإسلام ، رغم ما يزعمه بعض المؤرخين السنيين الذين استعاضوا عن اسمه بتلقبيه بالمفتري. ولا يمكن أن نتجاهل أهمية الأسماء والأنساب في المذاهب والعقائد السحرية عند البدائيين بوجه عام، والبربر بوجه خاص^(٥٢).

ومهما كان الأمر، فإن الرجل بدأ مغامرته سنة ٢١٣ هـ موها نفسه بأنه يصلح الإسلام في غمارة، فادعى النبوة، ولا تكشف لنا المصادر عن عمره آنذاك، وهل كان قد بلغ الأربعين اقتداء بالرسول الكريم. المهم أنه وضع تشريعاته في «قرآن» لا نعرف بالضبط هل كان مكتوباً أم لا، وإذا كان كذلك فهل كتب بحروف عربية أم بحروف أو رموز خاصة.

وبخصوص هذه التشريعات وإذا ما ذهبنا مع الروايات التي خلفها لنا المؤرخون العرب، وهي مصادرنا الوحيدة - فيما نعلم - فإنها كانت مخالفة للشريعة الإسلامية. وللأسف لا يمكن أن تكون عنها صورة محترمة وشاملة لأنها وُردت في سياق وجيز لا يشفي غليلاً ولا يروى ظمأ. وربما تحمل المصادر التي روتها تشويهات لا يمكن التأكد منها إلا إذا حالف الحظ الباحثين في يوم من الأيام بالعثور على «قرآن» حاميهم ! وهو أمر مستحيل ، يمكن التعويض عنه بالاقتراح الوجيه الذي اقترحه «الفرد بل» A. Bel بالبحث في فولكلور الويف العالي^(٥٤) لكن ما يجب أخذه بجديّة واهتمام ونحن بصدد هذه التشريعات، أن هذه الأخيرة وليدة مجتمع منطلق

Loc. Op. cit. p : 177 - 178 : BEL. (٥٢)

Ibid, p : 186. (٥٤)

على ذاته، يركز نمط عيشه على تربية الماشية، وتقوم معاملات أهله على الأعراف.

ورغم أن المعلومات الشحيحة التي توردها الأسطواغرافيا التقليدية تنقسم بالاختصار الشديد، فإنها تسمح لنا بالوقوف على الخطوط العامة لهذه «الديانة» و«نبيها».

فكل ما نعرفه هو أن حاميم ابتدع «قرآنا» باللهجة البربرية. ويغلب على الظن أنه كتب بحروف عربية، شفيعنا في هذا الاستنتاج أن كل ما وصل إلينا من تراث بربرى كتب بحروف عربية. لكننا لا نعلم ما إذا كانت العبارات التي نقلها المؤرخون من قرآنه قد ترجمت من طريقه أم أن المؤرخ المعاصر الذي نقلها هو الذي قام بترجمتها وما إذا كانت ترجمة أمينة أم لا.

وعلى أى حال، فإن أقدم نص وصل إلينا عن نبوة حاميم وهو نص البكرى لا يجيب عن هذا التساؤل. وما يزيد الأمر تعقيداً هو اختلاف الفقرات المقتبسة من قرآن حاميم عند جمهرة المؤرخين أنفسهم. فابن خلدون مثلاً يذكر ما يلى : «يا من يخلق البصر ينظر فى الدنيا خلنى من الذنوب يا من أخرج موسى من البحر أمنت بحاميم وبآبيه أبى خلف من الله، وأمن رأسى وعقلى وما يكته صدرى وما أحاط به دمدى ولحمى وأمنت بتايقت عمة حاميم وأخت أبى خلف من الله»^(٥٥).

أما ابن أبى زرع فيذكر ترجمة الفقرة المقتبسة من قرآن حاميم كما يلى : «خلنى من الذنوب يا من خلا النظر ينظر فى الدنيا، خرجنى من

(٥٥) العبر جـ ٦، ص ٢٨٨.

الذنوب يا من أخرج يونس من بطن الحوت وموسى من البحر». ثم يقول في ركوعه : «أمنت بـ - هاميم» (٥٦).

ومهما كانت مشكلة الاختلاف، فإن هذه النصوص تجعلنا نتأكد من أن عقيدة هاميم ركزت على الإيمان بالأنبياء السابقين مثل النبيين يونس وموسى، وأن هاميم كانت له داية بالقرآن الكريم. كما تفصح هذه الفقرات المقتبسة - إن صحت - على أن العقيدة الهاميمية كانت تدور حول الإيمان بـ - هاميم وعائلته، فضلا عن الإيمان بالله.

وقد احتفظ المتنبي بأهم أركان الإسلام مع إدخال تعديلات عليها وهي الصلاة والصوم والزكاة. كما حاول إثبات عدم تعارضه مع ديانة محمد صلى الله عليه وسلم. فعندما حل أكل الأنثى من الخنزير، أقنع أتباعه بأن الرسول حرم الذكر منها وليس الأنثى (٥٧)، بينما أسقط ركنا من أركان الإسلام وهو الحج (٥٨).

ويمكن القول بصفة عامة إن التعديلات التي قام بها تتجلى في تقليص الصلوات الخمس التي سنّها الإسلام إلى اثنتين فقط : صلاة الصبح وصلاة المغرب، وأمر معتقى ديانته أن يسجدوا ويطلون أيديهم تحت وجوههم (٥٩).

أما الصوم فقد شرع لهم الأيام الثلاثة الأخيرة من رمضان فحسب،

(٥٦) روض القرطاس، ص : ٩٩.

(٥٧) البكري : م. س. ص : ١٠٠.

(٥٨) الناصري م. س. ص : ١٩٢.

(٥٩) ابن أبي ندي م. س. ص : ٩٩.

على أن يفطروا في اليوم الرابع، وجعل عيدهم في الثاني من أيام الإقطار. ويذكر ابن أبي نزع^(٦٠) بون أن يسند روايته إلى مصدر معين أنه فرض عليهم صوم عشرة أيام من رمضان ويومين من شوال. ومقابل تقليص أيام الصوم من رمضان، شرع لهم صوم يوم الخميس وكذلك يوم الأربعاء إلى غاية الظهر من كل أسبوع وكل جزاء من أفطر فيها غرامة خمسة أثوار، وهنا نلاحظ ارتباط هذا الجزاء بالبنية الاقتصادية للمجتمع الغماري المعتمد على تربية الماشية. ويأتى صاحب القرطاس برواية مخالفة عن الأيام المخصصة للصوم، فيذكر بأن حاميم فرض عليهم صوم أيام الاثنين والخميس إلى الظهر. ومن أفطر يوم الخميس عمدا فكفارته ثلاثة أثوار. ومن أفطر يوم الاثنين فكفارته ثوران^(٦١). وقد تساءل ألفرد بل^(٦٢) حول طبيعة هذا الصوم الأسبوعي، وعما إذا كان يرجع إلى أصول نصرانية، ولكنه لم يستطع أن يحسم في الأمر لقلة الوثائق.

وفيما يخص الزكاة، يلاحظ أن المصادر لم تنصح جيداً عن هذا الركن من أركان الإسلام إذ تكتفى بالقول بأن المتنبئ «حاميم» فرض عليهم في الزكاة العشر من كل شيء^(٦٣). بون تحديد واضح للمصدر الذي يزكى منه، وما إذا كانت بعض الفئات من المجتمع الغماري غير ملزمة بها كما هو الشأن في الإسلام.

(٦٠) المصدر والصفحة نفسهما.

(٦١) ابن أبي نزع م. س. ص. ٩٩.

(٦٢) La religion Musulmane en berberie, p : 180.

(٦٣) البكري : م. س. ص. ١٠١.

أما الجانب الآخر الذي شرعه «نبي» غمارة فهو تحريم بعض الأطعمة. من ذلك أن الحوت لا يؤكل إلا بزكاة^(٦٤) أى بذبيحة شرعية، ومعلوم أن السمك كان يشكل بالنسبة للمنطقة إلى جانب تربية الماشية - رزقاً مهماً وقوتاً رئيسياً^(٦٥) . ولعل هذا ما يفسر وجوده فى قرآن حاميم كما سلف الذكر. كما حرم عليهم أكل البيض وأكل الرأس من كل حيوان وهى تشريعات تشبه إلى حد كبير تشريعات صالح بن طريف المرغواطى.

وفيما يتعلق بالأطعمة التى حرمها الإسلام، لا تذكر المصادر أنه حل أكلها باستثناء لحم أنثى الخنزير، زاعماً أن القرآن الكريم حرم الذكر منه فحسب^(٦٦) . ونعتقد أن إباحة أكل الخنزير يرجع إلى وجوده بالمنطقة، وبالتالي هدف حاميم من وراء ذلك إلى حل مشكل التغذية فى المجتمع القمارى. وإلى جانب التشريعات السابقة، ألقى حاميم الغسل من الجنابة. ولا نعرف السبب الذى حدا به إلى اتخاذ ذلك. وهل للبيئة أو العادات القديمة تأثير فى التشريع.

أما بخصوص الحج، فحسبما تذكره المصادر، فإنه أسقط هذا

(٦٤) الباصرى . م. س. ص : ١٩٢ - مجهول م. س. ص : ١٩١ أما ابن خلدون فقد التزم الصمت فيما يخص هذه التشريعات.

(٦٥) الوزان . م. س. ص : ٢٥٢ يقول وهو يتحدث عن بادس : «ويقتاتون على الخسوس بالسريدين وغيره من السمك».

(٦٦) البكرى م. س. ص : ١٠٠ .

الركن. ويمكن أن نفسر هذه الظاهرة بثقل المغارم التي أصبحت توظف على الحاج الذين يمرون بالمهدية، وفي هذا الصدد أورد ابن عذارى في أحداث سنة ٢٠٩ هـ أى أربع سنوات قبيل ظهور نبوة حاميم ما يلى : «وفيها أمر عبد الله بأن يكون طريق الحاج على المهدية لأداء ما وُظف عليهم من المغارم فى الشطوط» (٦٧) .

من خلال هذه الإشارات المقتضبة التى خلفتها المصادر يتضح أن نبوة حاميم حملت خليطاً من التعاليم الإسلامية والاعراف اليريرية حاولت تبسيط الشرائع الإسلامية وإعادة ترتيبها بما يتلاءم مع المجتمع الفمارى، ويبقى علينا أن نتساءل الآن عن مدى نجاحها وأثرها فى هذا المجتمع الريفى المتعزل.

الواقع أن الزمن لم يتسع لـ - حاميم لإنهاء مشروعه، فبعد سنتين من بدايته، أى فى سنة ٢١٥ هـ حسب بعض الروايات - وإن كانت روايات أخرى تذهب بنهاية حركته إلى أبعد من ذلك - لقى هذا المقتنى حتفه، وتختلف النصوص حول الجهة التى وضعت حداً لبدعته، فصاحب الاستبصار وابن أبى زرع والناصرى^(٦٨) يذكرون أن الخليفة الأندلسى عبد الرحمن الناصر (٢٠٠ هـ - ٢٥٠ هـ) جهز إليه جيشاً هزمه هزيمة ساحقة، واستأصل بدعته بينما يذكر البكرى وابن خلدون وابن عذارى^(٦٩) أنه قتل فى إحدى الحروب مع مصمودة، ونحن نرجح الرواية الثانية انطلاقاً

(٦٧) «البيان» ج ١، ص ١٨٦

(٦٨) «الاستبصار» ص ١٩٢ - القوطاس» ص ٩٩ - «الاستقصاء» ١٩٢.

(٦٩) المغرب ١٠١ - «البيان» ج ١ ص ١٩٢ - «العبر» ج ٦، ص ٢٨٨.

من عدة أدلة :

١ - إن حركة حامييم كانت تفتقر إلى قوة عسكرية حقيقية، بخلاف برغواطية التي امتلكت قوة أرعبت بها جيوشاً مغربية، ولذلك لم يكن على الخليفة الناصر أن يكلف نفسه عناء تجهيز أسطول، في الوقت الذي انصب اهتمامه على تصفية جيوب الثوار في الأندلس وردع التحرشات المسيحية في الشمال(٧٠).

٢ - من الراجح أن يكون حامييم قد قتل في إحدى معاركه مع مصمودة بالنظر إلى ما عرفتة الساحة المغربية من تطاحنات قبلية.

٣ - إن ابن خلدون، فضلاً عن عدم ذكره خبر مقتل حامييم على يد الناصر يذكر أن ابن هذا المتنبئ ويدعى عيسى كانت له مكانة في غماره، وأنه وقد على الخليفة الأندلسي (٧١) . فلو كان هذا الأخير قد جهز أسطولا لقضى على أسرة المتنبئ برمتها.

٤ - كما أن ابن حيان الذي اهتم بأخبار العلوة، ووقف على كل تحركات الخليفة الناصر وغزواته في الأندلس والمغرب على السواء لم يشر إلى هذا الحادث،(٧٢) مما يبين صحة الخبر الثاني. ولعل هذا ما حدا بأحد الباحثين إلى القول بأن الناصر قضى على حركة حامييم بطريقة سليمة(٧٣).

(٧٠) التفاصيل عند ابن حيان : م. س. ص : ٢٠٩ وما بعدها.

(٧١) العبر ج ٤ ص : ٢٨٨.

(٧٢) المقبس، ص : ٢٠٩ وما بعدها.

(٧٣) Terrasse, Loc, op, cit, p : 131.

وإذا كانت المدة لم تطلً بنبوذة حاميم، فهل خلفت ولو أثراً قسبياً على المجتمع القماري؟ من البديهي أن المصادر التاريخية لا تجيب عن ذلك، لكن من خلال تتبع بعض الشذرات التي وردت فيها بكيفية عفوية يمكن تكوين فكرة تقريبية عن الموضوع.

لعل أولى بؤادر هذا التأثير تتجلى في التفاف عدد كبير من جماهير غمارة حول المتنبي والإيمان بنبوته، وهي مسألة أقرت بها المصادر، ولو أنها عزت ذلك إلى جهلهم^(٧٤). كما تتجسد قوة تأثير المتنبي حاميم في نسبة جبل غمارة إليه، حيث سمي «جبل حاميم» وظل يحمل هذا الاسم لمدة طويلة من الدهر^(٧٥).

ومن المظاهر الأخرى التي تعكس هذا التأثير استمرار نفوذه مجسداً في أبنائه الذين أصبحوا محط احترام وتقدير أهالي غمارة كما يشهد بذلك المؤرخون^(٧٦).

كما تبدو بصماته واضحة في المجتمع القماري من خلال ملاحظة استمرار ظاهرة ادعاء النبوة، مما يؤكد قوة نبوة حاميم ونفوذها الروحي. فعلى الرغم من أن أتباعه رجعوا إلى الإسلام^(٧٧) فإن ابن خلدون يعدنا باسم متنبي آخر هو عاصم بن جميل اليزدجومي الذي لم يزودنا عنه

(٧٤) مجهول، م. س. ص: ١٩١ - الناصري: م. س. ص: ١٩٢.

(٧٤ م) المصدر والصفحة نفسهما

(٧٥) ابن خلدون، م. س. ص: ٢٨٨.

(٧٦) ابن أبي زرع: م. س. ص: ٩٩.

بمعلومات كثيرة، فاكتمنى بالقول بأن له «أخبار ماثورة» (٧٧) . وهي أخبار ستظل سرّاً دفيناً في ضمير الزمن.

وإذا كان لنبوة حاميم مثل هذه القوة والنفوذ الروحي، فلماذا لم تصمد في وجه القوات التي ناصبتها العداء وألغتها من الخريطة السياسية؟ إن ذلك يرجع فيما نرى إلى عدم ارتكازها على قوة عسكرية نافذة تستطيع بها فرض نفسها على غرار يرغواطة، كما يرجع إلى عدم وضوح الرؤية والتشويش الذي اعتري نبوته وديانته، وما شابهها من مظاهر سحرية وشعوذية، وبالتالي فإن متاهضتها للأوضاع السياسية ومحاولة إيجاد موقع في الخارطة السياسية لم يكن يقوم على العقل والمنطق، بل على الغيب والسحر، وهو الموضوع الذي سنعالجه فيما تبقى من هذه الدراسة واقفين على منطقة غمارة ذاتها.

لقد اقترنت نبوة حاميم اقتراناً واضحاً بالفكر السحري، وحسبنا أن القرآن الذي وضعه هذا المتنبي ربط بين الإيمان بالنبوة الجديدة، والسحر؛ فقد ورد فيه : «أمنت بتاليت عمه حاميم أخت أبي خلف من الله» وتاليت هذه كانت كاهنة ساحرة، كما كان له - حاميم أيضاً أخت اسمها «دب» أو «دجو» تتعاطى قضايا السحر كذلك (٧٨) . وقد ورد في بعض الآيات التي تظمت لهجو حاميم ما يؤكد هذا الترابط :

(٧٧) العبر ج ٤ ص : ٢٨٨.

(٧٨) الناصري : م. س. ص : ١٩٢ - مجهول م. س. ص : ١٩١ - البكري م. س. ص : ١٠٠.

فلن كان حاميم رسولا فإننى ** بإرسال حاميم الأول كافر

روى عن عجوز ذات إلك ذميمة ** تقارن فى أسحارها كل ساحر (٧٩)

إن هذا الاقتران بين التنبؤ والسحر كان فى نظرنا عملية مقصودة لما للحسر من تأثير فى إنجاح نبوة حايميم، ولما له من وقع على سكان غمارة السذج، حتى أن باحثاً اعتبر أن السحر الذى مارسته أخت حاميم هو الذى أعطى النجاح لنبوة أخيها (٨٠).

ومهما كان الأمر، فقد جسدت منطقة غمارة مسرحاً لعمليات السحر والشعوذة. فالمؤرخون (٨١) يذكرون أن عمة حاميم كانت ساحرة، ولكنهم للأسف لا يوضحون نماذج من عمليات السحر التى قامت بها، و الشئ نفسه بالنسبة لأخته المدعوة «دبو» التى كانت توظف ممارساتها السحرية لمواجهة كوارث الجفاف والحروب والشدة وفى هذا الصدد يقول ابن خلدون: «وكانت أخته دبو ساحرة كاهنة، وكانوا يستغيثون بها فى الحروب والقحوط» (٨٢) والنص هذا يحمل مغزى عميقاً يجعل الباحث لا يعزل ظاهرة السحر عن خلفيتها الاقتصادية.

ومن السحرة الذين ورد ذكرهم فى منطقة غمارة رجل يدعى أبوكسية بجبال مكسة يبدو أنه كان له نفوذ واسع على العامة إلى درجة أن لا أحد

(٧٩) البكرى : م. س. ص : ١٠١ - مجهول : م. س. ص : ١٩٢.

(٨٠) Terrasse Loc, Op, cit, p : 131.

(٨١) انظر المصادر الواردة هامش ٧٨ وصفحاتها.

(٨٢) العبر ج ٦ ص . ٢٨٨.

يقدر على مخالفته «فإن عصاه أحد منهم أو خالفه، حول كساء الذى يلتحف به فيصيب ذلك الإنسان فى ماله أو بدنه أو كليهما صائبة وعامة وإن كانوا جماعة أصابهم مثل ذلك» (٨٣).

ومن المؤكد أن نفوذ هذا الساحر استمر على الأقل حتى العصر الموحدى بدليل ما يذكره صاحب الاستبصار الذى عاش فى هذا العصر : «ولبنيه اليوم وعقبه فى تلك الفاحية - غمارة - مزية وحظوظ على سواهم» (٨٤).

ومن جملة الأعمال السحرية العربية التى تميزت بها منطقة غمارة كذلك ما عرف فى المصادر باسم «الرقادة»، وهى اسم يدل على النوم والغشيان العميق الذى من خلاله تتم عملية الاطلاع على الغيب. فقد «كان يغشى على الرجل منهم يومين وثلاثة فلا يتحرك ولا يستيقظ، ولو بلغ به أقصى مبلغ الأذى، ولو قطع قطعاً. فإذا كان بعد ثلاثة من غشية استيقظ كالسكران ويكون يومه ذلك كالواله لا يتجه لشيء». فإذا أصبح فى اليوم الثانى أتى بمجائب مما يكون فى ذلك العمام من خصب أو جذب أو حرب» (٨٥).

وفى هذه الرواية نلاحظ مرة أخرى ارتباط السحر بعدة ظواهر اقتصادية كالخصب والجفاف والحرب، وهى القضايا التى كانت تشكل هموم سكان غمارة.

(٨٣) البكرى : م. س. ص : ١٠١ - مجهول م. س. ص : ١٩٢.

(٨٤) المصدر والصفحة نفسهما .

(٨٥) المصدر والصفحة نفسهما .

ولا نعدم أشكالاً أخرى من العوائد السحرية المرتبطة بالكهانة التي برزت فيها منطقة غمارة في القرن الرابع الهجري، من ذلك ما انفرد البكري^(٨٦) بروايته وهي أن رجلاً من بني شداد كان يحمل معه عدلاً مملوءة بجماجم وأنياب الحيوانات البرية والبحرية، ويجعلها في حبل على شكل سبحة، فيتقاطر عليه العامة لاستفساره حول ما سيحدث لهم، فيعلق الحبل على المستفسر، ويحرك الجماجم، ثم ينتزعها ويشمها قطعة قطعة إلى أن تمسك يده واحدة منها، فينبئه بكل ما يحدث له من مرض أو موت أو ربح أو خسران دون أن يخطئ في توقعاته.

وينفرد البكري^(٨٧) بإبراز صورة أخرى من الصور السحرية الكثيرة التي شهدتها منطقة غمارة، فقد نقل لنا رواية أخبر بها شفويًا مفادها أنه كان بمرسى بادي رجل قصير القامة مصفر اللون يستنبط المياه على شكل عيون وآبار من المناطق الجافة التي ينعدم فيها الماء، كما كانت له القدرة على العلم بقرب المياه أو بعدها عن طريق استنشاق هواء ذلك الموضع، ولا يجب أن ننقل ما للماء من أهمية في منطقة تعتمد على المراعى والعشب للماشية^(٨٨).

وتؤكد النصوص أن ظاهرة السحر في منطقة غمارة استمرت إلى ما بعد القرن الرابع الهجري موضوع الدراسة إذ يؤكد ابن خلدون أنها استمرت حتى عصر الموحدين على الأقل^(٨٩).

(٨٦) المغرب، ص ١٠٦٠.

(٨٧) نفسه، ص ١٠٢٠.

(٨٨) العبر، ج ٦ ص ٢٨٨.

(٨٩) مجهول : م، س، ص ١٩٢.

والجدير بالملاحظة أنه كان لممارسي السحر مكانة اجتماعية متألقة فقد عرفنا عن ابن كسبية أن الناس «كانوا يسمعون منه ولا يعصون طرفه عين»^(٩٠) كما أن عيسى بن المتنبي هماميم كانت له مكانة متميزة في غمارة إذ يقول أحد المؤرخين عنه «وكان لابنه عيسى من بعده قدر جليل في غمارة»^(٩١) . وغنى عن القول ما كان «لتاليت» عمه هماميم وأخته «دبور» من مكانة عظيمة في المجتمع الغماري، ويخيل إلينا أن المكانة التي احتلها هؤلاء السحرة ترجع إلى نفوذهم الروحي من جهة، وإلى «قدرتهم» على حل المشاكل والمعضلات الاجتماعية من جهة أخرى.

كما ارتبطت ظاهرة السحر بالمرأة، فالبرغم من أن بعض النصوص التي أوردناها جعلت من الرجال ممارسين للسحر، فإن نص ابن خلدون يؤكد اقتصر النساء على تعاطي السحر خاصة في هذه إذ يقول : «وأخبرني المشيخة من أهل المغرب أن أكثر منتحلي السحر منهم النساء العواتق»^(٩٢) . ويظهر من سياق حديث هذا المؤرخ أنهم كن يركزن أعمالهن على الكواكب «ولهم علم استجلاب الكواكب روحانية ما يشاقونه من الكواكب فإذا استولوا عليه وتكنفوا بتلك الروحانية تصرفوا منها في الأكوان بما شاقوا»^(٩٣).

(٩٠) البكري : م. س. ص : ١٠١ .

(٩١) ابن خلدون : م. س. ص : ٢٨٠ .

(٩٢) المصدر والصفحة نفسهما .

(٩٣) المصدر والصفحة نفسهما .

ويؤكد الحسن الوزان^(٩٤) ظاهرة ممارسة النساء للسحر في عصره بمدينة فاس وهذا موضوع آخر. لكني يبدو أن عادة تعاطي النساء للسحر وجدت منذ عصور سحيقة إذ لاحظها بروكوب Procope وذكر أنها كانت معنوعة على الرجال.^(٩٥) ولذلك ذهب لويكي Lewicki إلى القول بأن ممارسة النساء للسحر في غمارة هي بمثابة انبعاث جديد للعادات التي ذكرها بروكوب^(٩٦).

ومن نافلة القول إن هذه الظواهر السحرية خلقت أثارا لازال بعضها ماثلا إلى اليوم، لا في منطقة غمارة وحدها، بل في المغرب برمته، فقد صار لممارسي السحر مكانة مهمة في المجتمع الغماري، وأصبحت شرائح كبيرة تتعاطى له، وتشدد إيمانها به إلى درجة تجعلنا نفترض أن استفحال هذه الظاهرة كان وراء ظهور التصوف والصلحاء في المنطقة. ولعل كتاب «القصيدة الشريف» الذي ألفه البياديسي وخصصه لذكر صلحاء الريف هو رد فعل على ما عرفت المنطقة من انتشار واسع لهذه الانحرافات. وإذا ما ذهبنا مع ملاحظات «لويكي» Lewicki يمكن القول إن ظاهرة السحر في غمارة لازالت آثارها باقية إلى اليوم حيث أن عدداً من أهالي المنطقة لازالوا يحجون إلى قبر «دبو» أخت حاميم، كما لازالت تزورها بعض النساء اللاتي يرغبن في القيام بأعمال سحرية^(٩٧).

(٩٤) وصف أفريقيا، ج ١ ص : ٢٠٥.

(٩٥) (prophètes antimusulmans p : 144) - Lewicki : (prophètes devins..) p : 11.

(٩٦) Ibid, p : 148.

(٩٧) Lewicki : (prophètes, devins et magiciens...) p : 11.

صفوة القول هو أن منطقة ضامرة في القرن الرابع الهجري كانت بفعل ما عرفت من حركات المتنبئين والسحرة تمثل خانة مهمة في خريطة تاريخ الذهنيات في المغرب الإسلامي. وقد أكد البحث أن هذه الظاهرة لم تكن سوى إفراز لبنية اجتماعية معقدة عانت من ترسبات قديمة وإكراهات سياسية واقتصادية. لقد حاول حاميم أن يحل بنبوته المرتكزة على السحرة مشكلة المجتمع الغماري، فلم يكن مشروعه سوى محاولة تنظيم نسق جديد من القيم وترويض الواقع بما يتماشى مع عادات القبيلة وأعرافها. لكنه ذهب في طرحها بعيداً حين اختلق أيديولوجية منحرفة عن العقيدة الإسلامية، فأعلن بذلك نهايتها.

وإذا كنا قد شدنا التركيز على ضرورة الربط بين نبوة حاميم والممارسات السحرية من جهة، والبنى الاقتصادية والاجتماعية والثقافية من جهة ثانية، وهو ما نتأكد من خلال التحليل، فإن من إنصاف القول إن هذه ليست سوى نافذة من جملة النوافذ التي يمكن الإطلالة بها على الموضوع. وليست قولاً فصلاً، خاصة في ظل شحة المصادر وندرتها، ولذلك فإن مجال البحث في الموضوع يبقى مفتوحاً.

وفي ظروف انعدام مصادر شاقية يمكن الاطمئنان إليها، ما على الباحث إلا أن يستعين باقتراح «ألفرد يل» بجعل فولكلور الريف الحالي مصدراً إضافياً لكشف النقاب عن هذه القضايا المغفرة، ونضيف إلى ذلك ضرورة معاينة عادات سكان الريف التي لازالت مغلقة لأصالتها. وكذلك حكاياتهم الشعبية وأهازيجهم. كما أن توظيف الأنثروبولوجيا يمكن أن تنير الجوانب المظلمة من هذا الموضوع الذي يشكل معلمة مهمة في تاريخ العقلية المغربية.

الفصل الثاني

الحركة المسرية

بين الواقع ومحاولات التزييف

لا مراء فى أن الحركة المسورية لعبت دوراً متميزاً فى تاريخ الأندلس وخاصة على الصعيدين المذهبى والسياسى، ولا غرو فقد نجحت فى زعزعة النظام الأموى فى قرطبة، وتدشين مرحلة مهمة من الصراع العقدى، وأقرزت نتائج بعيدة الغور، تركت بصمات واضحة فى مسار التاريخ المذهبى بالأندلس

ورغم هذا التحول الشامخ الذى نحتته الحركة المسورية، وتأسيسها معلمة مهمة فى تاريخ الأندلس، فإن المصادر لاذت بالصمت تجاهها، وتكتمت عن ذكر النتائج التى تمخضت عنها، باستثناء ما صدر منها عفواً، بل عملت عكس ذلك على تشويه قائدها وتلطيخ سمعته عن قصد ونية مبيتة. وللأسف، لم يصل إلينا من زعيم الحركة - ابن مسرة - أثراً نستعين به لفهم حقيقة حركته وبحض الأباطيل والمنطقات المحبوكة التى تبنتها السلطة الأموية فى قرطبة لمواجهة، وحسبنا أنها فى إطار استراتيجية التقزيم التى نهجتها حياله، استأسدت فى طمس تراثه والعبث به، وإحراقه تحت حجة المروق والخروج عن السنة والجماعة ٢١

وشاطر المؤرخون الرسميون سادتهم النظرة نفسها فتحاملوا عليه، وصبوا عليه جام غضبهم وكالوا له التهم جزافاً، وتفننوا فى انتقاء عبارات الذم الجارحة عند ذكر أخباره. (١) ولا غرو فقد نعت ابن الغرضى بـ «بئيمة الزندقة، بينما وصفه ابن حيان (٢) بالانحراف عن السنة.

(١) « تاريخ علماء الأندلس »، القاهرة ١٩٦٦، ص ٢. ص ٢٩.

(٢) « المقتبس » - القطعة الخاصة بعهد عبد الرحمن الناصر، نشر شالميطا، كورنيلى وصبيح، مدريد ١٩٧٩ ص ٢٠.

لذلك ما على المؤرخ المنصف للحقيقة إلا أن يتحرى أمر هذه الحركة بكل تجرد ونزاهة، بقراءتها على ضوء الظرفية العامة التي أنتجتها، وتقد المصادر السننية المعادية لها، باعتبار أن صاحبها كان معتزلاً متصوفاً، ثم الركون إلى مصادر أخرى أكثر موضوعية وتجرداً مثل كتب التراجم والطبقات والنوازل، وما إلى ذلك من المظان البريئة التي تلقى بعض الأضواء على ما يلفها من غموض، ويفصح عن حقيقة هذه الحركة المظلومة، فمن هو أول زعيم هذه الحركة ؟.

«هو أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن مسرة بن نجيع بن مرزوق، مولى غامض الولاء، قيل أنه مولى لبنى هاشم، وقيل لرجل من أهل جيان، وقيل لرجل من أهل فاس من أرض العدو»، هكذا ترجم له ابن الغرضي ونقل عنه ابن حيان في مقتبسه^(٣).

ويستشف من هذه الترجمة أن ابن مسرة ينتمى إلى شريحة الموالى أو من كانوا يسمون «بالمصطنعين» في الأندلس. ومعلوم أن الموالى في الشرق عانوا إبان عصر بنى أمية من اضطهاد واضح استغله العباسيون للإطاحة بهم.

ورغم أن وضعيتهم في الأندلس كانت أحسن بكثير من نظرائهم في المشرق، فإنهم ظلوا تابعين بحكم علاقات الولاء والاصطفاء إلى الأرستقراطية الأندلسية^(٤) لذلك لم يكن غريباً أن يشعروا بأنهم في وضعية

(٣) نفسه ص ٢١ - ٢٢.

(٤) لدينا أمثلة كثيرة عن تملك الأرستقراطية الأندلسية للموالى والاتباع والصنائع. وقد ناقشنا هذه الظاهرة الاجتماعية في كتابنا : « أثر الاقطاع في تاريخ الأندلس السياسي » من منتصف القرن الثالث حتى ظهور الخلافة (٢٥٠ هـ - ٣١٦ هـ) طبعة الرباط ١٩٩٢ ص ١٤١ - ١٤٢.

اجتماعية من «الدرجة الثانية» مما ولد فيهم حافزاً نفسياً للتمرد على الوضع والسلطة القائمة.

أما عن ثقافته فيقول المؤرخ نفسه إنه «كان كثير العلم بالأخبار، واسع الرواية للكثير، مغلناً في المعرفة، فيلسوفاً عليماً وطبيعياً، ومنجماً فلكياً وأديباً يارعاً وشاعراً مقلداً وخطيباً مصقلاً منسجماً إلى المعرفة بجذق اللسان بالعربية والحفظ للغة»^(٥).

هذا النص الذي جاء على لسان مؤرخ رسمي، يفنينا عن تأكيد تبحر ابن مسرة، وطول باعه في شتى أصناف الثقافة وينابيع المعرفة، ولعل هذا ما يفسر انصباب الأبحاث المعاصرة على الجوانب الفكرية للرجل بوصفها تمثل جانباً من الفلسفة الإسلامية، الشيء الذي يفسر كذلك اعتناء المختصين في الفلسفة والفكر الإسلامي بالموضوع أكثر من اهتمام الباحث في حقل التاريخ، وحتى الذين عالجوا فكر المدرسة المسرية، وفي طليعتهم المستشرق «أسين بلاثيوس» Asin Palacios فإنهم عزلوها عن الظروف الاجتماعية والتاريخية التي أفرزتها، ومن ثم انكبوا على إبراز الأصول الأسبانية لهذا الفكر، فأهملوا بذلك الجوانب التاريخية في الفكر المسري.

ولهذا فلا مناص من طرح يجمع بين رؤية الباحث في التاريخ، ونظرة دارسي الفكر في شمول وتكامل من شأنه إبراز المكانة الحقيقية للنور العام الذي يمثل ابن مسرة في تاريخ الحركات الفكرية في الأندلس.

لا جدال في أن النور السياسي الذي لعبته الحركة يبدو قليل الأهمية

(٥) ابن حيان : م. س. ص. ٣١.

بالقياس إلى الدور الكبير الذي قامت به الثورات المسلحة في طول بلاد الأندلس وعرضها في ذات الحقبة، وهذا راجع بدهاء إلى اختلاف أساليب المقاومة إذ عولت الأولى على اتباع أسلوب الصراع الأيديولوجي، بينما ارتكزت الثانية على طريقة العنف، ولكن بالنظر إلى النتائج التي أسفر عنها هذا الشكل من الصراع ضد مذهب السلطة تبرز أهمية الحركة المسرية، إذ تمكنت من استقطاب قطاعات عريضة من جماهير المدن استطاعت بها أن تقض مضجع حكومة قرطبة، وتزدع الهلع والذعر، وتقلق مدة طويلة راحة الأمراء^(٦) وتشكل غصة في حلق الفقهاء، حتى أن ابن حيان^(٦٦) قال في هذا الشأن: «فدعر له أهل السنة من أهل قرطبة وتوقعوا منه البلية وفزع فقائهم وكبارهم من ههنا».

ولا يتأتى فهم المغزى التاريخي لهذه الحركة، وإبراز دورها السياسي ووضعه في إطاره الصحيح، إلا بربطها بالواقع الاجتماعي الذي أفرزها. وتشريع أهم التيارات التي كونت شخصية قائدها، فما هي أولا المعطيات السوسيو - اقتصادية التي تعد الحركة الابنة الشرعية لها ؟

على المستوى الاقتصادي، كان الإقطاع هو نمط الإنتاج السائد^(٧) في أواخر عصر الإمارة والسنين الأولى من عصر الخلافة، حيث ظلت الأرض بحوزة أقلية ممثلة في الأمير وأقربائه المروانيين، ممن فضلوا الدعة في

(٦) تعبر رسالة عبد الرحمن الناصر عن هذا القلق الذي اعتري السلطة نحو ابن مسرة. انظر نص الرسالة التي هي من انشاء الكاتب عبد الرحمن بن عبد الله الزجاجي في المقتبس الأنف الذكر ص ٢٦ - ٢٩.

(٦٦) نفسه ص ٢٢.

(٧) أثرتا بتفصيل هذه النقطة في كتابنا: «أثرنا الإقطاع في تاريخ الأندلس السياسي» ص ٦٩ وما بعدها.

الحواضر، وأكلوا ضيعاتهم إلى وكلاء لم يجدوا غضاضة في تسخير
 الفلاحين والعبيد وأبنائهم للعمل فيها^(٨)، كما كان بحوزة هؤلاء الأمراء
 مزارع ومنتزهات عرفت باسم المنيات^(٩)، وهي أقرب ما تكون إلى القصر
 الذي كان يقيم فيه السيد الإقطاعي في العصر الروماني كما لاحظ ذلك
 حسين مؤنس^(١٠)، ولإدارتها إدارة دقيقة، أنشئ ديوان عرف بديوان
 الضياع^(١١).

وبالمثل أقطعت معظم الأراضي الزراعية إلى قادة الجند^(١٢) تعويضاً
 عن المرتبات التي أصبح بيت المال عاجزاً عن توفيرها لهم نتيجة الإقلاص
 الذي لحق به بسبب النفقات الباهظة المخصصة لرد الزحف النصراني،
 والوقوف في وجه المؤامرات المحاكاة في البلاط، ومحق الثورات الاجتماعية.
 وحاز الجند المرتزقة، وخاصة الصقالبة أراض شاسعة، بعضها تم حيازتها
 عن طريق الاغتصاب^(١٣).

(٨) ابن حيان : «المقتبس» القطعة التي نشرها محمود مكي، طبعة بيروت ١٩٧٢. ص :
 ١٩٤ / ١٩٥.

(٩) عن المنيات راجع : الحيرى : «صفة جزيرة الأندلس منتخبة من الروض المعطار» ،
 طبعة القاهرة ٧٧ ص ١٨٧.

(١٠) فجر الأندلس، طبعة القاهرة ١٩٥٩ - ص ٥٩٤.

(١١) L'Espagne Musulmane au 10 e siecle. Paris 1932 p 162 :
 PROVENÇAL.

(١٢) عن الأراضي التي أقطعت لقادة الجند النظاميين، انظر : ابن حيان م. س. ص :
 ٢٨٨.

(١٣) النباهي : «المرتبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا»، طبعة بيروت (توث تاريخ)
 ص ٥٧ / ٥٨.

كما شاعت أنواع أخرى من الإقطاع العسكرى كإقطاع الاعتراف، وإقطاع التسجيل وإقطاع المفارقة^(١٤)، مما أدى إلى تقلص خطير فى ملكية الدولة، وازدياد نفوذ قادة الجيش المستقلين بأراضيهم المقطعة لهم، وترسخت جنور الإقطاع العسكرى نتيجة اكتسابه صفة الإرث حتى أصبح شبيهاً بالإقطاع الأودوى.

وشاع فى هذه المرحلة أيضاً إقطاع الفقهاء نظراً لما لهم من نفوذ روحى على المجتمع برمته، وتحفل المصادر فى هذا الصدد بأسماء عدد كبير ممن أقطعوا أراض شاسعة، بلغت أحياناً فدادين كبيرة^(١٥) بل قرى بأكملها^(١٦) كما منح الأشراف الوافدون من المشرق، وكذا بعض البيوتات الكبرى^(١٧) إقطاعات لا حصر لها.

ومما يدعو إلى الملاحظة، أن النمط الإقطاعى أثر فى مظاهر النشاط الاقتصادى حيث ظلت الزراعة قوة الإنتاج الرئيسية. ومع ذلك عانت من التدهور نتيجة الظروف الطبيعية، وخاصة الجفاف، وكذا بقاء وسائل الإنتاج بسيطة وبدائية، الشيء الذى أدى إلى ندرة الإنتاج، وغلبة طابع الكفاف.

(١٤) راجع رسالتى السابقة من ص ١٨٨ إلى ١٩٧.

(١٥) مؤلف مجهول «كتاب طبقات المالكية» (مخطوط) ص ٩٧.

(١٦) الخشنى «أخبار الفقهاء والمحدثين» (مخطوط) ورقة ١٧٤ - ابن فرحون : «الديباج والمذهب فى معرفة أعيان المذهب» طبعة مصر ١٢٥١ هـ ص ١٩٧، ١٧. أهم المصادر عن البيوتات الكبرى التى أقطعت الأراضى هى : مؤلف مجهول : «مفاخر البربر» طبعة الرباط ١٩٢٤ ص ٧٩ - ابن القوطية : «تاريخ افتتاح الأندلس» طبعة بيروت ١٩٥٨ - ص ٩٦.

(١٧) أهم المصادر عن البيوتات الكبرى التى أقطعت الأراضى هى : مؤلف مجهول : «مفاخر البربر طبعة الرباط ١٩٢٤» ص ٧٩ - ابن القوطية : «تاريخ افتتاح الأندلس» طبعة بيروت ١٩٥٨ ص ٩٦.

أما الصناعة فقد ظلت منحطة وناهية للعمل الزراعي. ولم يجر تطويرها البتة، في حين تدهورت طرق التجارة الداخلية نتيجة الحروب الإقطاعية التي استعرت بين زعماء الإمارات المستقلة، مما أدى إلى تقلص الأسواق وانحطاط التجارة الداخلية، بينما تدهورت التجارة الخارجية من جراء ضعف البحرية الأندلسية، وتحول ميزان القوى لصالح «دار الحرب».

وبديهي أن تنعكس نتائج هذا الوضع الاقتصادي المتردى على الفئات الاجتماعية وإعادة صياغة الهرم الاجتماعي، من ذلك أقول «البورجوازية» الممثلة في طبقة التجار يعد أن عانت من انعدام الأمن - الشرط الأساسي لنشاطها - وتعدد الحواجز السياسية، ثم اشتداد حركة القرصنة حيث لاقى التجار المشتغلون في تجارة الترانزيت عراقيل جمة جعلتهم يتخذون مواقف المعارضة التي منها ستتبعث الحركة المسرية.

وانحطت كذلك وضعية أرباب الحرف إذ أن تقلص عملية استخراج المعادن وكساد الاقتصاد المحلي، أسفر عن غلق أجراشهم فتحولوا إلى العمل اليدوي الفردي، واضطروا إلى تسريح صناعاتهم الذين أصبحوا عرضة للبطالة، وزادت أوضاعهم سوءاً نتيجة ارتفاع الأسعار^(١٨) والمجاعات التي اجتاحت الأندلس^(١٩) ناهيك عن خضوعهم لضرائب

(١٨) بلغ سعر القمح ثلاثة بنائير حسب ما ذكره ابن عذارى : انظر البيان المغرب ج ٢ من ١٦٧/١٦٨.

(١٩) عن هذه المجاعات انظر: ابن حيان : م. س. من : ٣٤٢ - ابن الاثير: الكامل في التاريخ ج ٧. طبعة بيروت ١٩٦٥ - من : ١٩٠ - ابن عذارى : البيان المغرب ج ٢ طبعة بيروت ٨٠ من : ١٦٧/١٦٨.

ياهملة، وتعرضهم لاضطهاد السلطة،^(٢٠) وتجنيدهم قسراً في حروبهم وصراعاتهم، مما أسفر عن هلاك السواد الأعظم منهم^(٢١).

وتعرض الفلاحون بدورهم لضغط ضرائبي. فابن حزم^(٢٢) يتحدث عما تعرض له «عمار الأرض وفلاحوها»، وما يؤخذ منهم «من قطع مضرروب على جماجمهم» كما يشير الونشريسي^(٢٣) إلى ضريبة وظفت عليهم وتسمى «بالعونة». ومما زاد وضعيتهم سوءاً تفاقم التجزئة السياسية التي جاءت مرادفاً طبيعياً لسيادة الإقطاعية.

حصيلة القول إن المشكلات الاجتماعية زادت حدة عشية قيام الحركة الحسرية. ففي الوقت الذي تفاقمت فيه أحوال الفلاحين والمزارعين الاقنان والحرفيين، كانت الطبقة المقطعة تزداد ثراء وتسلطاً. فاتسعت الفوارق بين الطبقات، وبلغ التناقض الاجتماعي ذروته بفعل سيطرة الإقطاع.

أما على مستوى البناء الفوقي، فإن وجود الطبقة الإقطاعية في وضعية الحاكم المسير. جعلها تروج لفكرها الإقطاعي، ولم تتقاعس عن تكريس المذهب المالكى المتشدد، المتمسك بالحرفية والتقليد^(٢٤) فإذا كانت المالكية عموماً تقول بفكرة الاستحسان والمصالح المرسلة، وهو ما ساد في

Histoire de l'Espagne Musulmane Tom III Paris 1950. p (٢٠)
195 Provençal.

(٢١) ابن القوطية : م. س. ص : ١٢٥ - ١٢٦.

(٢٢) الورد على ابن النفيلة طبعة ١٩٦٠ - دار المروية - ص ١٧٥.

(٢٣) انظر الونشريسي عن عادات أهل أفريقيا

(٢٤) يتجلى ذلك في قول أحد الفقهاء المالكيين : «دعوة السنة تمضي لا تعرضوا لها بالرأى» انظر الحميدى : جنوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس، طبعة مصر ١٩٦٦ - ص : ١٧١ - ١٧٢.

عصر الانفتاح الذي مثله عهد عبد الرحمن الأوسط (٢٠٦ - ٢٢٨ هـ)، فإنها تحولت في هذه الحقبة إلى مالكية يمينية متطرفة اتسمت بالجمود والتقليد والسكونية. ومثل هذا الاتجاه زمرة من الفقهاء المستفيدين من الإقطاعات^(٢٥) وهم الذين حملوا حملة شعواء على كل فكر «مخيل» أو اتجاه إصلاحى. يفسر ذلك هجومهم العنيف على أحد الفقهاء المستثنيين - بقى بن مخذ - وإحراقهم عدة كتب. بل تذكر المصادر أن كل من ثبت عنه مخالفة المذهب الرسمي أو اعتناق مذهب الاعتزال، فإن مصيره لم يكن غير التصفية الجسدية^(٢٦).

ولغرض تكريس مذهبها، شجعت الإمارة الأموية المؤلفات التي تخدم أيديولوجيتها. وحسبنا كثرة المصنفات التي ألقت في هذه الحقبة. وكلها تنصب في هذا الاتجاه. فقد ألف فضل بن سلمة مختصر الواضحة^(٢٧). وكتب الحسن بن عبد الله بن منجج كتاباً في فضائل مالك^(٢٨). وصنف عبد الله بن عيثون كتاباً في توجيه حديث الموطأ^(٢٩) بينما ألف بكر السعدي

(٢٥) المصدر نفسه - ص ٧٦ وينقل قول ابن لبابة الفقيه المعاصر لهذه الفترة : الحق الذي لا أشك فيه كتاب الله وسنة رسوله وأما الرأي فمرة يصيب ومرة يخطئ كالذي يتكاهن».

(٢٦) المقدسى : «أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم» - طبعة ليدن ١٩٠٦ - ص ٢٣٦.

(٢٧) ابن عجيبة «أزهار البستان» (مخطوط) ص : ٣٢.

(٢٨) ابن لرحون م. س ص ١٠٢٠ - ١٠٤.

(٢٩) ياقوت : معجم البلدان ج ٤ - طبعة بيروت (دون تاريخ) ص ٤٠٩.

«كتاب الرد على من أنكر عن مالك بترك العمل» في حين صنف أبو بكر اللباد كتاب «فضائل مالك» وكتاب «الآثار والفوائد» في عشرة أجزاء (٣٠). هذا في الوقت الذي حوريت فيه جل المؤلفات الأخرى، وعلى رأسها مصنفات ابن مسرة.

ذلكم هو المناخ الذي ظهرت فيه الحركة المسرية. فالمشكلة الاجتماعية زابت حدة من جراء سيادة الاقطاع، كما تفاقمَت المشاكل الاقتصادية في هذه الحقبة، وفقدت الحكومة المركزية قوتها، وتعاضلت التجزئة الإقليمية والفرعات العصبية والطائفية، وأصبح الفكر الإقطاعي هو المهيمن أيديولوجياً، ولذلك ستقوم الحركة المسوية بمناهضة هذا الفكر. لا بصفته معزولاً عن المعطيات السابقة، بل كفكر يشكل انعكاساً أميناً لما يذخر به الواقع التحتي من تناقضات.

ولتفصيل ذلك سنحاول القيام بتشريح فكر ابن مسرة ومدرسته للتأكد من هذا القلازم الوثيق بينه وبين الأوضاع السوسيو-اقتصادية التي أفرزته.

ولا معنى للاستغراق في الكشف عن كل الجوانب الفكرية لمدرسة ابن مسرة لأن الدراسات الحديثة^(٣١) كفتنا مؤونة ذلك، وتقتصر على ما يفيد الموضوع من الناحية التاريخية.

ذكر ابن الفرضي^(٣٢) عند ترجمته لابن مسرة ما يلي : «كان

(٣٠) مجهول : طبقات المالكية (مخطوط) ص : ١٥٧.

(٣١) شكل هذا الموضوع رسالة دكتوراه سلك ثالث للأستاذ الوزاد تحت عنوان نشأة الفكر الفلسفي في الأندلس.

(٣٢) تاريخ علماء الأندلس - ص : ٢٩ القسم الثاني.

محمد ابن مسرة يقول بالاستطاعة وإنفاذ الوعيد. ويحرف التأويل، وكان مع ذلك يدعى التكلم على تصحيح الأعمال ومحاسبة النفوس على حقيقة الصديق في نحو من كلام ذي النون الأحميني^(٢٣) وابن يعقوب النهرجوني^(٢٤).

فاستكناه هذا النص القيم يبين بجلاء مكونات شخصية ابن مسرة فهو يقول «بالاستطاعة» و«إنفاذ الوعيد» و«يحرف التأويل» وهي أفكار نادت بها مدرسة الاعتزال. ثم يذكر النص أنه كان «يتكلم على تصحيح الأعمال ومحاسبة النفوس». وهي تيارات تصوفية يؤكد لها مؤرخ. آخر بقوله إن له «تدقيق في غوامض إشارات الصوفية»^(٢٥).

ويؤكد ابن حيان^(٢٦) اعتزاله بقوله إن كان يقول بخلق القرآن.

وتأسيساً على ذلك يمكن القول إن الحركة المسرية ساد فيها تياران: الاعتزال والتصوف. وانطلاقاً مما يحمله هذان التياران من مضامين اجتماعية سنحاول توضيح الدور السياسي للحركة، رابطين ذلك بالمشرق الإسلامي الذي انطلقا منه.

(٢٣) هو ثوبان بن إبراهيم الأحميني المصري أحد الزهاد العباد المشهورين من أهل مصر نوبى الأصل من الموالى كانت له فصاحة وحكمة وشعر. وهو أول من تكلم بمصر في «ترتيب الأحوال ومقامات أهل الولاية» فأنكر عليه عبد الله بن الحكم واتهمه المتوكل العباسي بالزندقة فاستحضره إليه وسمع كلامه ثم أطلقه فعاد إلى مصر وتوفي بها.

انظر الزركلى : الأعلام ج ٢ - ص ٦٠٢ مطبعة بيروت ١٩٨٠

(٢٤) هو إسحاق بن محمد النهرجوني من علماء الصوفية رحل إلى الحجاز وأقام مجاوراً بالحرم سنين كثيرة ومات بمكة. انظر نفس المرجع. ج ١.

(٢٥) الحميدى : م. س. ص : ٦٢ الضبي : بغية الملتبس - ص ٧٨.

(٢٦) «المقتبس من أنباء أهل الأندلس» تحقيق كورنطلى شالميطا وصبيح. مدريد ١٩٧٩

ص ٢٧٠.

لقد تغير مفهوم التصوف في المجتمع الإسلامي، فبعد أن كان عبارة عن عبادات وزهد وتبتل في القرن الأول الهجري، تحول في القرن الثاني وبداية القرن الثالث إلى فكر توفيقى يحاول أن يقيم نوعاً من المصالحة بين أهل الأثر وأهل النظر نتيجة سيادة المد البورجوازي^(٣٦) لكن مع بداية النصف الثاني من القرن الثالث الهجري تطور مفهوم التصوف، فصار نوعاً من التعبير الفكري والسلوكي تجاه الأئمة السياسية التي عمت العالم الإسلامي، وهذا ما يفسر انتشاره بشكل مثير. مع نمو عدد المتصوفة. ففي هذه الفترة ظهر يحيى بن معاذ وأبو حمزة الصوفى الذي يعتبر أول من تكلم ببغداد في اصطلاحات الصوفية وأبى سعيد الجزار الذي كان أول من توسع في الكلام عن الفناء وغير هؤلاء كثيرون^(٣٧).

واقتران انتشار التصوف بهذا التاريخ له دلالة البالغة إذ جاء موازياً لهيمنة الاقطاع، وإفرازا للردة المتوكلية التي نجم عنها طغيان موجة الفكر السنن المحافظ، واندثار الفكر العقلاني الاعتزالي والعودة إلى العمل بالسنة والتسليم والتقليد^(٣٨).

ويديهي أن تشهد الأندلس هذه الموجة المحافظة كنتيجة حتمية للتلاقح الحضارى مع الشرق، بالإضافة إلى هيمنة الحكم الإقطاعى الممثل لها.

(٣٦) محمود إسماعيل : «سوسيولوجيا الفكر الإسلامى» ج ١ طبعة البيضاء ١٩٨٠ ص: ١٩٩.

(٣٧) شوقي ضيف : «تاريخ الأدب العربى فى العصر العباسى الثانى». القاهرة ١٩٧٥ ص: ١١١.

(٣٨) مروة : «النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية» ج ١ طبعة بيروت ١٩٧٩ ص: ٨٢٢.

وعليّنا لقولة «سيولة التاريخ الإسلامى»، كان من العتسى أن يظهر التصوف فى الأندلس كأيدىولوجية «تقليدية» مناهضة للفكر الإقطاعى «الرجعى» السائد، ليصبح تعبيراً عن الرفض الصريح للأوضاع السائدة، وإعراباً عن موقف سياسى مناهض للسلطة القائمة، ولذلك فلا غرابة إذا برز المتصوفة بأعداد هائلة^(٣٩). ويذكر المقرئ بهذا الصدد أن أحد المتصوفة ويدعى أبا زكريا كان «يصوم حتى يخضر»^(٤٠).

وعلى غرار التصوف السائد فى المشرق، لم يعد التصوف الأندلسى يحمل صبغة الزهد والنسك فحسب، بل أصبح تجسيدا لمعارضة «البورجوازية» للسلطة الإقطاعية، وحسبنا أن سعيد بن عمران القرطبى الذى اشتهر بتصوفه كان «أبوه من التجار المياسير»^(٤١).

وتميز التصوف فى هذه الفترة عن نظيره فى الحقب السابقة بكونه لم يعد مسألة فردية يزاولها أشخاص مشتتون لا يجمعهم هدف، بل صاروا يكونون جماعات لها أهداف مشتركة. وقيمون فى متعدد خاص بهم. وهذا يعنى أن التصوف فى الأندلس تحول من فكرة «الخلاص الفردى» إلى «الخلاص الجماعى». فعندما ترجم ابن الفرضى^(٤٢) لأحد المتصوفة وهو أصبغ بن مالك القيرى (ت سنة ٢٩٩ هـ)، ذكر أنه كان يتخلق حوله جماعة من المتصوفة فيناقشون الأمور العامة فى منزله الكائن بببشتر Bobastro

(٣٩) محمود مكى : «التصوف الأندلسى» ص ٦، ٩. مجلة دعوة الحق العدد ٨ و ٩ سنة ١٩٦٢.

(٤٠) «فتح الطيب» ج ٢ ص : ٦٣٠.

(٤١) ابن الفرضى : م. س. القسم الأول ص : ١٦١.

(٤٢) نفسه - ص ٧٩.

وهو أمر ذو مغزى عميق، إذ أن هذا المنطقة كانت معقل الثورات الاجتماعية التي قادها عمر ابن حفصون، مما ينهض حجة على أن التصوف تطور من الموقف السلبي العدمي إلى حركة معارضة للاستبداد والظلم الاجتماعي. ولا أدل على ما صار يحمله التصوف من قيمة اجتماعية في الأندلس مما حصل لأحد المتصوفة بمدينة البيرة حيث تنافس في صحبته الناس^(٤٢). ولا عجب فقد أصبح هؤلاء يجسدون مطامح الطبقات المتذمرة لدرجة أنهم تعرضوا خنائة الفقهاء، وحررت مؤلفاتهم حتى أن أحد الفقهاء الممثلين للفكر الإقطاعي علق على صاحب إحدى المصنفات الصوفية بقوله «صاحب وساوس»^(٤٤).

غدا التصوف إذن شكلا من أشكال مناهضة الإقطاع. وفي هذا الإطار يجب وضع حركة ابن مسرة. فحين عمد هذا الأخير إلى الممارسة الصوفية استهدف فكراً ثورياً ملتزماً بقضايا الفئات المتضررة، وناضل ضد الفكر الإقطاعي السائد ليهزه من الأعماق في محاولة لاستئصال شائقة كافة الممثلين له والإطاحة بهم.

ومن المتعارف عليه أن المعارضة الشعبية للإقطاع الأندلسي وجدت وسيلتها كذلك في المذاهب الصوفية^(٤٥) أو غيرها من الحركات التي اتخذت

(٤٢) ابن الخطيب : «الإحاطة في أخبار غرناطة» ج ٤ مطبعة دار المعارف بمصر - ص ٢٩ - ٣٠.

(٤٤) محمود مكي : م. س. ص : ١٠.

(٤٥) كيروف : «المشاعة الرق، الإقطاع، التشكيلات الاجتماعية ما قبل الرأسمالية» بيروت ٧٨ - ص ١١٨.

قائلاً مسوحات صوفية أو بدع دينية كما أكد ذلك المتخصصون^(٤٦). مما يدل على أن الحركة المسرية لم تكن معزولة عن كافة الحركات العالمية. أما الجانب الثانى الذى شكل فكر ابن مسرة وبالتالي مدرسته وحركته فهو تيار الاعتزال. وقد أكدت الدراسات الحديثة^(٤٧) ريادة المعتزلة للنظر العقلى فى الإسلام. والارتباط الوثيق بين الاتجاه العقلانى ومعاداة الحكومات المحافظة.

ويظهر هذا الأمر جلياً فى الأندلس. فالتناقض بين الاعتزال والمذهب الرسمى السائد برز بشكل واضح. فحكومة قرطبة لم تتقاعس عن إحراق كتب المعتزلة. ويذكر ابن القرضى^(٤٨) ما أقدمت عليه من إحراق لمؤلفات خليل بن عبد المالك بن كليب ويحيى بن السمين^(٤٩). فالفكر المالكى بشكله المتزمت فى هذه الحقبة جسدَ فكرًا جبريًا يستسلم للقضاء والقدر. بينما تبنى الفكر المسرى الاعتزالى مسألة الحرية. وفتح أمام العقل أفاقاً واسعة للتفكير والإبداع. غير أن ما يجب التأكيد عليه لإظهار الموقف السياسى للحركة المسرية، انطلاقاً من تشريع فكرها - هو هذا التلازم الوثيق بين

(٤٦) هذا ما أكدته، إنجلس فى كتابه «حرب الفلاحين فى المانيا» انظر : نايف يلوز : الماركسية والتراث العربى الإسلامى - طبعة بيروت ١٩٨٠ ص ١٩١.

(٤٧) محمود إسماعيل : «الحركات السرية فى الإسلام». انظر الفصل الذى يحمل عنوان: المعتزلة بين النظر العقلى والعمل السياسى. طبعة بيروت ١٩٧٣ ص ١٢١ - ١٤٩. وانظر كذلك كتاب محمد عمارة : المعتزلة ومشكلة الحرية.

(٤٨) «تاريخ علماء الأندلس» - ص ١٣٩.

(٤٩) صاعد الأندلسى : طلبات الأمم. طبعة السعادة بمصر - ص ١٠١.

الفكر العقلاني، الاعتزالي وبين موقف المعتزلة الاجتماعي من قضية العدالة. وابن مسرة أحد أقطاب مدرستهم، فقد كان رائداً في المناذاة بالعدالة التي انعدمت في ظل النظام الأموي. ومعادياً لحكومة قرطبة العاجزة. وعداؤه لها راجع إلى أنها في نظره مستبدة بالحكم، قارضة نفسها بالقمع والاضطهاد، مبررة لاستيلائها على السلطة بفلسفة الجبر، بينما نادى هو بالاختيار، والاختيار عنده لا يقوم على معنى فلسفي محض فحسب، بل ينطوي على بعد سياسي، هدفه مناهضة السلطة وقادة العسكر الغالبين على أمرها. كما يعتبر أنها هي المسؤولة عما آلت إليه الأوضاع، فيجب أن تحاسب إذن على مسؤوليتها. وبما أن الجو الذي عم نابع من فعل بشري، فإن رد الفعل يجب أن يتم بفعل بشري مضاد طبقاً لإرادة الإنسان وحرية في اختياراته السياسية.

وبذلك يتأكد أن الحركة المسورية لم تكن فكراً مذهبياً محضاً، أو حركة ثقافية سلبية بقدر ما كانت تعبيراً عن مواقف سياسية وقضايا اجتماعية، وتجسيدا لشكل من أشكال الوعي الاجتماعي، المعبر عن رد الفعل تجاه الأزمة السياسية والأوضاع الاقتصادية، فمحاربتها المذهب الرسمي تكون قد دخلت حرباً معلنة ضد حكومة قرطبة، وهذا ما يفسر تحامل النقيض عليها، ولا غرو فقد تعرض صاحبها لهجوم عنيف من قبل الفكر اليميني المتطرف، حيث ألف أحد الفقهاء «صحيفة» في الرد عليه^(٥٠) وفرض حصار حديدى على مؤلفاته^(٥١) وكيّلت له تهم الزندقة^(٥٢)، وتحريف

(٥٠) هو ابن حباب واللقب نفسه الذي رد على المتصوف يمن بن رزق ونعتة بآته «صاحب وسوس» انظر : الوزاد : «نشأة الفكر الفلسفي في الأندلس»، البحث المرقون.

(٥١) ابن خاقان مطمع الأنفس، طبعة القسطنطينية ١٢٠٢ - ص ٥٨.

(٥٢) ابن الفرضي : م، ص. القسم الثاني ص ٢٩ ويذكر الضبي أن مسألة قتل الزنديق =

السنة وهو ما يتجلى من خلال قول الوثائريسي^(٥٢) : «وسئل أبو إبراهيم عما تشعر به الرافضة من اتباع ابن مسرة على فقهاء بالاندلس وقولهم إنهم تركوا فريضة وسنة لا مدفع فيها...» ولهذا النص مغزى عميق لى الدلالة على أن ابن مسرة لم يكن معتزلياً ومتصوفاً فحسب، بل كان يجمع ما بين الاعتزال والتصوف والتشيع وهو ما أربع فقهاء السنة بالاندلس.

غير أن تلك التهم وغيرها لم تكن سوى نسيج نسجه خيال الفقهاء الذين كانوا يخشون كل فكر لا يلائم فكرهم. وبالتالي يرحلونهم عن مكانتهم. وهو ما عبر عنه ابن حيان^(٥٤) بقوله : «فذكر له أهل السنة من أهل قرطبة. وتوقعوا منه البلية. وفزع فقهاؤهم وكبارهم من همه».

وأهل إنصاف ابن مسرة يستدعي التأكيد على أنه كان «فاضلاً ديناً كثير الصلاة»^(٥٥). ولم تكن حركته زندقية كما تزعم ذلك المصادر الرسمية. فوصف أصحابه من جانب التاريخ الرسمي نفسه بالتقوى والمعرفة والفقه والزهد وحب العمل دليل على خلو الحركة من كل الشوائب^(٥٦).

== أصبحت من الأمور التي يشاور فيها الأمير عبد الله (٢٧٥ - ٣٠٠ هـ) الفقهاء. انظر «بقية الملتبس» ص ٢٣٠. وقد حاول بعض الفقهاء المستبشرين ومنهم بقى بن مخلد إعطاء فرصة الاستجابة للزندقية لكن أغلب الفقهاء عارضوه. انظر المصدر نفسه ص ٧٧.

(٥٢) المعيار ج ٢. ص ٢٢.

(٥٤) ابن حيان : «المقتبس» - ص ٢٢٠ القطعة الخاصة بعبد الرحمن الناصر.

(٥٥) الخشنى : «أخبار الفقهاء والمحدثين» (مخطوط) ورقة ٧٣ ظهر.

(٥٦) ابن الأبار : «التكملة» ج ٢ - طبعة القاهرة ١٩٥٥. انظر ترجمته لأضحي بن سعيد فى ص ٢١١ ويحيى بن عبد الملك فى ص ٢٨٤.

وعلى العكس فإن حركة ابن مسرة تمثل تياراً التفت فيه قلة من المثقفين المستنيرين، واعهم ما شهدته بلادهم من تعمق سياسى واستفحال ظاهرة الإقطاع. فاستقر رأيهم على مواجهة هذه الأوضاع. وإذا كانت الحركة قد اتخذت صبغة دينية، فإنها حملت بعداً اجتماعياً ارتبط بالطبقات المتضررة اقتصادياً، الفاقدة لمكانتها فى الهرم الاجتماعى، ونقص بذلك «البرجوازية» الأندلسية. غير أنها ارتبطت كذلك بطبقة العوام لما كانت تحمله من أمل فى التحرر من هيمنة الحكم الإقطاعى. وهذا ما يفسر خطورتها على النظام الذى لم يتقاعس عن مناهضتها وإرغامها على معارسة نشاطها فى جبل قريب من قرطبة يعرف بجبل العروسى حتى تتوارى عن الأنظار، وتكون فى منأى عن السلطة وجواسيسها. غير أن حكومة قرطبة تابعتها واتهمت زعيمها بالزندقة وأجبرته على الهجرة نحو الشرق. لكن هذا الإبعاد لم يكن سوى فرصة جديدة اهتبلها هذا الأخير للمزيد من التبحر فى مذهبه عن طريق اتصاله بأقطاب المذهب الاعتزالى.

ورغم ما تعرض له بعد عودته فى عهد عبد الرحمن الناصر من مضايقات تجلت فى إصدار الأوامر إلى متولى أحكام المدينة بالقبض على كل من اعتنق مذهبه، فإنه واصل نضاله السرى.

ولعل المحنة التى عرفتتها الحركة المسرية هى التى جعلت العوام يشعرون بوجد عميق نحوها. فارتقوا فى أحضانها^(٥٧). كما أن عناصر من

(٥٧) ابن حيان : م. س. ص : ٢٢.

«البورجوازية» الأندلسية انخرطت في سلوكها^(٥٨). ولعبت أنواراً ثلاثية وقياسية فيها بالرغم من الاستفزازات التي تعرضت لها حتى أن الخليفة عبد الرحمن الناصر طلب من عماله رصد كل ما ينتسب إليها من أنصاره وتسجيل أسمائهم ومواضعهم وأسماء الشهود عليهم « ليتكلموا بحضرته فيذهب غيظ نفسه ويشفي حر صدره»^(٥٩).

ومع ذلك فقد صمدت الحركة في وجه هذه الموجة العنيفة من القمع حتى قدر لها الانتشار بعد تلاشي الحقبة الإقطاعية، وما أقرزته من ظروف التجزئة السياسية والكبت الفكري. ولعل اقتران هذا الانتصار الذي حققته المدرسة المسورية بعهد الحكم المستنصر المعروف بانفتاحه الفكري يقيم الدليل على ارتباطها بالفكر «البورجوازي» المتفتح الذي عاد ليسود حتى نهاية عصر الخلافة.

صفوة القول إن الحركة المسورية تعد من الحركات المظلومة في التاريخ، وقد حاول هذا البحث أن يبين زيف ما علق بها من تشويهات المؤرخين الرسميين، كما لم تكن مجرد حركة فكرية اهتمت بالجانب المعرفي فحسب، بل كانت أيضاً حركة سياسية اجتماعية ساهمت بنصيب وافر في

(٥٨) يلهم ذلك من خلال كلام ابن حيان : «واتخذ من راسخهم في مذهبه دعاة وأئمة دخل في عرضهم رجال من نوى الفهم والوجاهة وصموا باتباعه». انظر المصدر السابق - ص ٢١.

(٥٩) انظر نص الرسالة التي كتبها الخليفة عبد الرحمن الناصر من نفس المصدر، ص ٢٩.

خليلة النظام الاجتماعي السائد. وشاركت في النقلة الحاسمة التي عرفتھا
الاندلس ومعها الغرب الإسلامي برمته في القرن الرابع الهجري.

الفصل الثالث

حركة على بن يدر
من خلال مراجعة جديدة

ثمة حركات في تاريخ المغرب، لا تزال تلفها سحب كثيفة من الغموض، رغم المكانة المهمة التي احتلتها في خريطة الصراعات السياسية، والبصمات الواضحة التي نحتتها في مسار التاريخ المغربي. ومن هذا القبيل، حركة علي بن يدر الهنقائي الزكندري التي اندلعت في أواخر العصر الموحي، واستمرت خلال العصر المريني الأول، وانتهت بتأسيس إمارة مستقلة في الجنوب دامت ما يربو على الثمانين سنة، مشكلة بذلك معلمة أساسية تستحق الدراسة والاستقصاء.

ومع ما يمثل هذا الحدث التاريخي من أهمية، فإن الأسطوغرافيا التقليدية لم تخصص له سوى إشارات باهتة، وأخبار متفرقة ومقتضبة. أما بعض «التفاصيل» التي كتبت حول حركة ابن يدر، فإنها وردت بكيفية عفوية من أقلام بعض المؤرخين^(١)، أثناء سردهم لأخبار صراع الأمراء الموحدين والمرينيين معها، وهي على كل حال، لم تتجاوز مستوى القذف والشتم، وكل ما يفوح برائحة المقت والكراهية. ولا غرو فقد كالألوان لزعيمها كل العبارات المستهجنة، فنعتوه بـ «اللعوي» و«المنافق» و«المفسد»، وعدوا أنصاره في جملة «الأشقياء»، و«المخربين»، ونحو ذلك من أساليب اللوم وعبارات الذم الأخلاقي.

من هذا الموقف المتعصب، يجد الدارس اليوم نفسه أمام إشكالية حقيقية كلما حاول أن يستنطق النصوص حول أهداف الحركة وحوافزها، وأسسها الأيديولوجية، وكذا النظام الذي تبنته في مرحلة بسط سلطتها على جزء مهم من الجنوب المغربي، فالمصادر لاذت بالصمت تجاه هذه القضايا، باستثناء شذرات متناثرة تخص بدايتها الأولى.

(١) انظر : ابن عذاري : البيان المغرب - قسم الموحدين. تحقيق مجموعة من الأساتذة - البيضاء ١٩٨٥، ص : ٤١٠ - ٤٥٤ - ٤٥٩.

ومما يزيد الأمر غموضاً واضطراباً، أن صاحب الحركة نفسه لم يخلف أثراً يساعد على رصد ما استكناه غورها وأهدافها ومراميها. كما أنه لم يصل إلينا - فيما نعلم - أى إنتاج تاريخى مطلى بربرى يمكن من إمالة اللثام عن تاريخ المنطقة عموماً، وحركة ابن يدر التى انتهت بتأسيس إمارة على الخصوص.

أما الدراسات الحديثة، فباستثناء بحث قيم للأستاذ محمد المنونى^(٢) ألقى فيه بإشراقة قلمه وسعة علمه ما أضاء بعض الجوانب المظلمة من تاريخ الحركة، لا نكاد نجد دراسة وافية عنها، وحتى الدارسين الذين حاولوا سبر غورها، فإنهم عالجوها باقتضاب، أو تناولوها بمعزل عن ظرفيتها العامة التى ولدت من رحمها، وبالتالي لم يبرزوا عمقها وبعدها السياسى - الاجتماعى^(٣).

لذلك لا مناص من إعادة قراءة هذه الحركة بنزاهة المؤرخ الحصيف، بعيداً عن تشنجات المؤرخين الرسميين، ورصد تناقضاتهم لتبيان حقيقتها، ثم شدها إلى واقعها الذى أفرزها، وجمع النصوص المبعثرة لرسم صورة أقرب إلى الواقع نسبياً.

(٢) انظر مقاله : إمارة بني يدر بالسوس. مجلة دراسات - كلية الآداب بأكادير سنة ١٩٨٧ عدد ١ ص : ٢٧ - ٢١.

(٣) انظر دراسات كل من : Meuinie : Le Maroc Saharien des origines à 1670. Ed. Klincksiech 1982 T 1, pp : 303 - 308.

- Kanboubi : Les premiers sultans Merinides - 1269 - 1331 Ed. Paris 1670, pp : 74 - 77.

- Terrasse : Histoire du Maroc. Ed Casablanca T 1, p : 357.

إذا حاولنا تفكيك مكونات الظرفية الداخلية، نلاحظ أن الدولة الموحدية كانت إبان ظهور حركة عليّ بن يدر تعاني من سكرات الموت، وتفرق في أزمة شاملة تعد انعكاساً لمرحلة الهرم على حد تعبير ابن خلدون، ولا غرو فإن أهم الركائز التي قامت عليها أصبحت تنخرها عوامل التصدع والانحيار. يتجلى ذلك في تفسخ العصبيّة التي تأسست عليها، وتلاشى فكرة المهدوية التي اعتمدتها أساساً أيديولوجيا في بداية حكمها، فبمجرد ما توطن الحكم الموحدي، أدارت سلالة «المومنين» ظهرها للقبائل التي قامت على اكتافها، مما أثار حفيظة هذه الأخيرة، فأخذت تسعى للإطاحة بها قصد استرجاع حقها «المشروع»^(٤). وحسبنا أن عليّ ابن يدر ينتمى أصلاً إلى قبيلة هنتاتة^(٥) التي كان لها ضلع واسع في تأسيس الدولة الموحدية، لذلك لم يكن من قبيل الصدفة أن يشهر التمرد ويعلن الانتشاق عن العصبيّة التي تنكرت لقييلته.

الواقع نفسه خلفه حدث إلغاء الأيديولوجية المهدوية، فقد أحدث شرخاً عميقاً في الكيان الموحدي، وشكل فشلاً ذريعاً للأساس الأيديولوجي الذي تأسست عليه معالم الدولة^(٦)، بل تحولات المهدوية - بعد هذا الإلغاء - من

(٤) جوليان : تاريخ أفريقيا الشمالية. الترجمة العربية - طبعة تونس ١٩٧٨ ج ٢ ص :

١٦٩.

(٥) بدليل قول ابن خلدون إنه كان من أقرباء الوزير ابن يونس الهنتاتي. انظر : العبر، بيروت ١٩٧٩، ج ٦، ص : ٢٧٢.

(٦) مؤلف مجهول : «الحلل الموشية»، البيضاء ١٩٧٩، تحقيق زكار وزمامة. ص : ١٢٤.

أداة ثورية تستقطب الجماهير وتوحد البلاد، إلى عامل ساهم في زعزعة الاستقرار والتحول نحو الثورات والحركات الانفصالية، وهو ما يفسر النتائج السريعة التي تمخضت عنها، وحسبنا دليلاً على ذلك انفصال أفريقية، والانقسامات التي ظهرت في المغرب والأندلس على السواء.

وبرزت أزمة الدولة جلياً في بقائها وفيه للتراث القبلي^(٧)، فرغم اتخاذها صبغة الدولة / الإمبراطورية، لم يتمكن الموحدون من تكسير القشرة القبلية، وتوليد طبقة اجتماعية ناضجة، قادرة على مسايرة الواقع، والتحكم في بواليب دولة أفرزتها تجارة الترانزيت، مع ما يصاحب ذلك من تحولات، لذلك بقي التناقض قائماً بين السلطة والمجتمع، ولعل هذا التناقض كان من بين العوامل التي عملت على تفجير حركة ابن يدر، وهذا ما يفسر قول أحد الدارسين^(٨) بأن طبيعة المغرب القبلية شكلت مناخاً صالحاً لكل من يملك طموحاً سياسياً، كما بقي الخطاب السياسي بين الطرفين يقوم على أساس العنف والقمع، الشيء الذي لم يسمح بتكتل جميع القوى لإتمام مرحلة الدولة، بل على العكس، أصبح الاتجاه يميل نحو تيار الاستقلال^(٩)، وهو المنبع الذي انبثقت منه حركة علي بن يدر، فمكنت لنفسها من بناء كيان مستقل في جنوب المغرب.

في ذات الوقت، لا يمكن إغفال عامل ساهم في ظهور انتفاضة علي بن يدر، وقد فطن إليه الأستاذ المنوني^(١٠) الذي أبرز - مستنداً على

(٧) حركات : «المغرب عبر التاريخ» البيضاء ١٩٦٥ ج ١، ص : ٢٠٧.

(٨) عز الدين موسى : «دراسات في تاريخ المغرب الإسلامي» بيروت ١٩٨٢، ص : ٩٩.

(٩) «جوليان» : م. ص. ص : ١٦٧ - ١٦٨.

(١٠) إمارة بني يدر يسوس، ص ١٤١ :

نص خلدوني - أن بني يدر كانت لهم إمارة بقصر تارودانت منذ الفتح الإسلامي للمغرب وكانوا ينسبون أنفسهم إلى أبي بكر الصديق، واستنتج منه أن حركة علي بن يدر كانت «محاولة لاسترداد سلطة تسلسلت في أسيرة بكرية ثم ضاعت منها».

ورغم وجاهة هذا الرأي، فإننا نعتقد مع ذلك أن ظهور حركة علي بن يدر وتأسيسه إمارة في السوس يكمن في أساسها المادي المتمثل في استفحال إقطاع الأراضي خلال العصر الموحدى، وعلى الخصوص في أواخر هذا العصر. فمن خلال تصفح المصادر، يتبين سيادة عدة أشكال من الإقطاع فمنها ما كان يقطعه الموحدون لمن يتخوفون فتنته أو يريدون كسب رده^(١٠)، ومنها ما كانوا يقطعونه لآبناء الأمراء السابقين حفاظاً على ولائهم^(١١).

ويتردد في المصادر المغربية مصطلح «إسهام»^(١٢) للتعبير عن الأراضي المقطعة، بينما يرد في مصادر أخرى تحت اسم «إقطاع»^(١٣).

وإذا كان الباحث لا يستطيع أن يعرف بالضبط مقدار الأراضي المقطعة، فيمكن من خلال بعض الإشارات الكشف عن ذلك، فقد ورد في «بغية الملتمس»^(١٤) أن أراضي ابن سفيان وصل ثمن بيعها إلى أربعة وعشرين ألفاً سوى ما أغفل ولم يكتب، وبلغ إقطاع شعبان الفزى نحو تسعة آلاف دينار كل سنة^(١٥)، بينما وصفت إقطاعات ابن همشك بأنها أملاك

(١٠) عز الدين موسى : م. س. ص : ١٤٥.

(١١) المرجع والصفحة نفسهما.

(١٢) ابن صاحب الصلاة : «المن بالأمانة» بيروت ١٩٦٤ ص : ٤٢٩ - ٤٣٨.

(١٣) ابن خلدون : «العبر» ج ٦، ص : ١٦٢ - ١٧٠.

(١٤) الضبى : «بغية الملتمس» ، مطبوع ١٨٨٤، ص : ١٥٦.

(١٥) عز الدين موسى : م. س. ص : ١٤٨.

«ذات خطر»^(١٦). وكان المقطع يملك أحياناً أراضى متفرقة فى أماكن متباعدة^(١٧)، فى حين أقطعت بعض الأسر بأكملها أو نصفها على الأقل^(١٨). إلى جانب أراضى الإقطاع، انتشرت ظاهرة شراء الأراضى، خاصة من طرف الأندلسيين الذين استهوتهم أراضى المغرب، فاقبلوا على اقتناء الضياع، وساعدتهم على ذلك مناخ الهدوء والاطمئنان الذى خيم طيلة مرحلة ازدهار الدولة الموحدية. ونتيجة لذلك، تكونت ملكيات إقطاعية شاسعة تمكن أصحابها من جنى أرباح طائلة من ريعها، مما أسفر عن نمو نفوذهم، وبرز قوتهم. فاستغلوا ضعف الحكم المركزى، وصاروا يتخذون القرارات السياسية بمحض إرادتهم، ويعلنون انفصالهم. وهكذا تكونت إمارات إقطاعية مستقلة فى الأندلس كإمارة بلنسية^(١٩)، وإمارة محمد بن يوسف المعروف بابن الأحمر الذى استقل بارجونة^(٢٠). وبدأ حكام هذه المقاطعات يستبدون بون وقبيل، حتى أن باحثاً^(٢١) شبه الصورة التى كانت عليها الأندلس وبعض أجزاء المغرب بما يسميه الماورى بإمارة الاستيلاء، ومن ثم فإن إمارة على بن يدور لم تكن سوى انعكاس لهذه الصورة، خاصة إذا علمنا أنه كان من حاشية الوزراء وأصحاب النفوذ^(٢٢).

(١٦) نفسه، ص ١٤٦٠.

(١٧) نفسه، ص ١٥١.

(١٨) نفسه، ص ١٥٢.

(١٩) جوليان - م. س.، ص ١٥٦.

(٢٠) ابن أبى زرع - روض القرطاس، الرباط ١٩٧٢، ص ٢٧٥.

(٢١) عز الدين موسى : دراسات فى تاريخ الغرب الإسلامى، بيروت ١٩٩٠، ص ٩٠ - ٩١.

(٢٢) الناصرى : الاستقصاء، طبعة البيضاء ١٩٥٤، ج ٢، ص ٢٥٢.

ونظراً لضعف السلطة المركزية، بدأت أعناق المرتزقة تشرئب نحو السلطة (٢٢ م). كما بدأت النساء تحشرون أنوفهن في أمور السياسة (٢٣)، وأصبح عادياً أن يحكم الدولة أكثر من خليفة، فسقطت نتيجة ذلك هيبة السلطة الموحدة (٢٤)، وتفاقت التجزئة السياسية وحركات الانتزاع حيث استولى أبو بكر بن عبد الحق على مكناسة، وقوى يغمر أسن بن زيان على تلمسان، في حين تجرأ محمد المستنصر والى أفريقيا فسمى نفسه أمير المؤمنين «احتقاراً لدولة السعيد» كما يقول ابن أبي زرع (٢٥). ويلخص مؤرخ آخر (٢٦) عهد هذا السلطان بقوله : «وكانت أيامه نكدة لكثرة المخالفين عليه»، وهو ما جعل أحد الدارسين (٢٧) يذهب إلى القول بأن السلطة الموحدة أصبحت لا تمثل أكثر من مراکش. وفي هذا الجو المشحون، أصبح نور الأشياخ الموحدين يتعاطم، ويشكل خطراً على وحدة الدولة حيث أنهم أغرقوها في فتن وثورات لم تهدأ (٢٨)، بل إن باحثاً معاصراً (٢٩) شبه نورهم بدور الأتراك في الدولة العباسية.

(٢٢ م) ابن أبي زرع : م.س. ص : ٢٥٤ ويذكر كيف ساهم قائد الروم في بيعة عبد الواحد الرشيد.

(٢٣) نفس المصدر والصفحة.

(٢٤) عز الدين موسى : م.س. ص : ٢٧٥.

(٢٥) روض القرطاس، ص : ٢٥٦.

(٢٦) مؤلف مجهول : الحلل الموشية، تحقيق زكار وزمامة، البيضاء ١٩٧٨، ص : ١٦٩.

(٢٧) Terrasse : Histoire du Maroc, ed. Casablanca 1945, T 1, (٢٧) p : 356.

(٢٨) عز الدين موسى . م.س. ص : ٨٨٠.

(٢٩) حركات : م.س. ص : ٢٠٩.

وإذا كان جوليان (٢٠) يرد أسباب هذه الأزمة إلى طابع الغزو الذي ميز أعمال الموحدين في الأندلس والمغرب، فإننا نعتقد أن التفسير السوي للأزمة يكمن في تفاقم ظاهرة الاقطاع.

ونجم عن هذه الوضعية المتردية إفلاس اقتصادي عميق حيث قلت موارد الدولة، وغدا بيت المال يشكو من الفراغ بسبب انقطاع الجبايات وقبذير الأموال من طرف الأمراء (٢١)، وتخريب العرب للبوادي التي استولوا عليها (٢٢)، فاهيك عن تصدع الطرق التجارية وفقدان الحكم المركزي سيطرته عليها بسبب تفكك الامبراطورية الموحدية، وتحولها إلى فسيفساء من الدويلات المستقلة.

وزاد من حدة الإفلاس الاقتصادي المجاعات والأوبئة التي عصفت بالسكان، وهم الطاقة المنتجة والمحركة لعجلة النماء الاقتصادي. وفي هذا الصدد يسرد ابن أبي زرع (٢٣) العديد من أخبار المجاعات التي أصبحت نغمة تتردد خلال هذه الحقبة، حتى أنه بسبب غلاء اشتد بالمغرب سنة ٦٢٥هـ «أكل الناس بعضهم بعضاً».

من حصاد ما سبق، يتضح أن وحدة الدولة المركزية عرفت أزمة عميقة نجمت عن انتشار الاقطاع وما ترتب عليه من أزمة بنيوية في هيكل الدولة ومقومات العصبية والأيدولوجية، فضلاً عن الإفلاس الاقتصادي، وهو

(٢٠) تاريخ أفريقيا الشمالية، ج ٢، ص : ١٦٩.

(٢١) ابن عذاري : م. س. ص : ٤٠٩ ويذكر أن المرتضى شرع سنة ٦٥٤ هـ في بناء الديار والقصور لأبنائه الكبار وأنه أنفق أموالاً باهظة.

(٢٢) عز الدين موسى : م. س. ص : ١١٤.

(٢٣) القرطاس، ص : ٢٧٢ - ٢٧٣ - ٢٧٤.

ما هيا المناخ الملائم، والتربة الخصبة لحركة على بن يدر. لكن ما هو أثر المحيط الخارجى، وكيف نفسر ارتباطها به ٩.

إن الأمر يتطلب الوقوف على أحوال «دار الحرب» ومدى تأثيرها على الحركة. ففي هذه الفترة بالذات، كانت طلائع النهضة قد بدأت تخيم على أوروبا، وبدأت البورجوازية الأوروبية تسعى إلى تحقيق برامجها الاقتصادية عن طريق السيطرة على البحر المتوسط، مما يفسر تكالب قوى قشتالة وأراجون على أراضي المسلمين بالاندلس، وهجومات ملك أراجون خايمي الأول الملقب بالفتاح وتهديده للشواطئ المغربية، في الوقت الذي تفشت عوامل التجزئة داخل الكيان الموحدى، فلم يفلح أمير أفريقية في رد هجومه على بلنسية سنة ٦٣٦ هـ. وكان النصارى قد استولوا من قبل على لوشة سنة ٦٢٣ هـ. وبطلينوس سنة ٦٢٩ هـ. (٣٤) وقد جر هذا الوهن الجنوبيين إلى مهاجمة سبتة مرتين، ولم يبرحوها في المرة الثانية إلا بعد أن دفعت إليهم الأموال (٣٥). وأحرز ملك قشتالة نصراً مؤزراً على الأسطول الموحدى سنة ٦٤٩ هـ. (٣٦) وبلغ تحدى القشتاليين ثروته عندما دخلوا سلا سنة ٦٥٨ هـ، وخربوا معالمها، مما جعل الدولة الموحدية تفقد أسطولها نهائياً في عهد الخليفة السعيد (٣٧). ولعل هذا الوهن العسكرى الذى نخر بنية الجيش كان منذراً بتحول البنية السياسية نفسها، خاصة أن بنية الجيش كانت هي بنية الدولة ذاتها (٣٨).

(٣٤) ابن أبى زرع : م. س. ص : ٢٧٤ - ٢٧٥.

(٣٥) عبد العزيز سالم ومختار العيادى : تاريخ البحرية الإسلامية في المغرب والاندلس.

بيروت ١٩٦٩ ص ٢٨٥. ابن أبى زرع : م. س. ص : ٢٧٠.

(٣٦) عز الدين موسى : دراسات... ص : ٩٧ - عبد العزيز سالم : م. س. ص : ٢٨٦.

(٣٧) نفسه، ص : ٩٧.

(٣٨) نفسه ص : ٩٨ وما بعدها .

ولا يخامرنا شك في أن هذا الضغط المسيحي على الدولة الموحدية، وعجز الأخيرة عن رده، أفقدها مناعتها، وأزال هيبتها حتى أصبح كل من أنس من نفسه قوة، لا يتوانى عن إعلان استقلاله عن الحكم المركزي. وفي هذا الصدد يتحدث المراكشي^(٣٩) عن استقلال ابن هود وتأسيسه إمارة إقطاعية مستقلة بقوله : «فاستولى على مدينة مرسية وأعلن نفسه أميراً عليها». وفي ذلك دلالة على أن مسألة السلطة أصبحت تحسم عن طريق القوة والسياف، وأن مثل هذا الوضع هو الذي أهدى أهل على بن يدر لإعلان بداية حركته، وبالتالي تأسيس إمارته على غرار الإمارات السابقة.

ولا يمكن كذلك إغفال فتنة بنى غانية الذين استمر خطرهم جاثماً على الدولة الموحدية ما يربو على ٤٠ سنة^(٤٠). ولم ينجح الخليفة المستنصر في استئصال شائنتهم إلا بعد أن استنزفوا طاقة الدولة ومواردها، يضاف إلى ذلك مشكل القبائل العربية الذي ساهم في إضعاف الحكم المركزي والتمهيد للحركات الاستقلالية. ونذكر على الخصوص قبائل بنى معقل الذين اجتاحتها الصحراء والسوس وضايقوا السكان في موارد رزقهم^(٤١).

يتضح من حصيلة التحليل السابق أن حركة على بن يدر لم تكن معزولة عن الأوضاع العامة السائدة في المغرب وبلاد الإفرنج والمشرق الإسلامي. بل إن هذه الأوضاع هي التي حفزت على بن يدر على

(٣٩) المعجب في تلخيص أخبار المغرب. تحقيق سعيد العريان ومحمد العربي العلمي، البيضاء ١٩٧٨، ص : ٤٧٥.

(٤٠) حركات : م. س. ص : ٣٠٥.

(٤١) نفسه، ص : ٣٠٦.

انتفاضته ضد الحكم المركزي الذي أصبح من الهشاشة والضعف مما يساعد على الانفصال.

في ضوء هذه المعطيات، يمكن رصد حركة عليّ بن يدر، ويلاحظ الدارس لأول وهلة أن المصادر نظرت إليها نظرة تنم على المقت والكراهية. فابن عذارى^(٤٢) لم يتورع عن استئزال كل لعناته على الحركة وصاحبها واستعمال كل عبارات الذم الأخلاقي لعنت أنصارها. غير أن شد الحركة إلى جذورها الاقتصادية - الاجتماعية قمين بإبطال هذا الزعم، بل إن البعد الاجتماعي في الحركة يتضح من خلال ما ذكره - بكيفية عاقبة - هذا المؤرخ نفسه؛ فهو يؤكد أن هدف ابن يدر تجلى في هدم حصن تبويوين معقل ولاية النظام الموحدى، بينما لم يتعرض إلى شيء مما جاوره من الديار والأمالك التى بخارجه، «فإنها كانت مساكن الرعية»^(٤٣). وفي هذا دليل على أن الصراع كان مع ممثلى الحكم المركزي، ومن كان على شاكلتهم من الطبقات الارستقراطية، وهو ما يوضحه أكثر بقوله : «وكل من كان بهذه البلاد يكابره ويعانده لم يبق له اسما ولا لدياره وأملاكه رسماً»^(٤٤). الشيء الذى يبطل إلى حد بعيد، ما لفق له من صفات المتمرد والمخرب، ولعل ابن خلدون أنصفه حين سماه بـ «صاحب السوس» بل لا يساورنا الشك فى أن حركته كانت نابعة من صميم الواقع السياسى المغربى المتمثل آنذاك فى

(٤٢) البيان - القسم الموحدى، ص : ٤٥٤، ٤٥٩.

(٤٣) نفسه، ص : ٤٥٩.

(٤٤) نفس المرجع والصفحة.

أزمة السلطة السياسية، والتنافس الذي استعر بين أجهزة النظام الموحدى، ولا غرابة فإن على بن يدر هو أحد أفراد حاشية السلطان الموحدى^(٤٦). ومن أعوان الوزير الهنتاتى أبى محمد بن يونس^(٤٧) أحد وزراء الخليفة المرتضى، وتذكر الرواية أن هذا الأخير سخط على وزيره فعزله وألزمه «الإقامة الإجبارية» فى داره بتمام صلحت، ويبدو أن العلاقة ساءت بين الجانبين من قبل، إلا أن المرتضى ظل يحافظ على «شعرة معاوية» وهو ما يؤكد قول ابن هذاوى^(٤٨) «وكان مع ذلك المرتضى يعامله بالقبول والرضى»، إلا أن النقطة التى أفاضت الكأس «بدأت حين عثر على مراسلات جرت بينه وبين ابن يدر الذى كان قد التجأ إلى السوس منذ عزله، فتم اعتقاله وقتله سنة ٦٥٢ هـ، وهنا تبدأ المرحلة الأولى من حركة ابن يدر.

المرحلة الأولى: مرحلة النشأة وبسط السلطة.

تميزت هذه المرحلة بقوة ونفوذ حركة على بن يدر الذى استطاع أن يضم تحت سلطته عدة مناطق محصنة، ويؤسس إمارة مستقلة. ولأول وهلة، استهان الخليفة الموحدى بها، فأرسل بعضاً من قواته لتلتحم بالقوات

(٤٥) العبر ج ٦، ص : ٦٩.

(٤٦) الناصرى : م، س، ج ٢، ص : ٢٥٣.

(٤٧) يذكر ابن هذاوى أنه كان من جملة رجاله، انظر م، س، ص : ٤٠٢.

(٤٨) نفسه، ص : ٤٠٤.

الموجودة في تارودانت، غير أن أنصار ابن يدر حصنوا رؤوس الجيش الموحدى، ورجعت الحملة خاسرة إلى مراكش^(٤٩). وهذا ما شجعهم على التقدم لمحصنة تارودانت. ورغم أن الحصار لم يعط ثماره نتيجة وصول تعزيزات للمدينة، فإنهم سرعان ما عاودوا الهجوم بمجرد ما انسحبت الجيوش الموحدية^(٥٠).

وبعد خمس سنوات، وبالأذات في سنة ٦٥٥ هـ، ونتيجة استفحال الضعف الموحدى، أرسل الخليفة الموحدى المرتضى جيشاً أقام في تارودانت، غير أن ابن يدر المتحصن في حصن تيويوين تمكن من هزمه ورده على أعقابه خاسراً، وبقي ابن يدر «في سوسه بشديد بأسه»^(٥١). ولم تكن الحملة العسكرية التي بعثها الخليفة الموحدى سنة ٦٥٩ هـ أحسن من سابقتها، بل تمكن ابن يدر من الظفر بقائدها محمد بن على الزلماط الذى كان يتبجح بالانتصار، فهلك وهو يحمل معه خيبة أمل كبيرة^(٥٢).

وحوالى ٦٦٠ هـ كان ابن يدر - بدون منازع - سيد تارودانت وسوس بصفة عامة، إذ تمكن بفضل المساعدات التى تلقاها من عرب الشبانات ونوى حسان أن يضم تحت سلطته كل القبائل، ويجبى منها الضرائب، وبواسطتها كان يدرب الجنود الذين بلغ عددهم ألف غارس، وينظم الحملات الموفقة^(٥٣).

(٤٩) نفسه، ص : ٤٠٢.

(٥٠) op, cit, p : MEUNIE.

(٥١) ابن عذارى : م. س. ص : ٤١٠.

(٥٢) ابن خلدون : م. س. ج ٦ ص : ٢٧٢.

(٥٣) المصدر والصفحة نفساهما. م. س. ص : ٢٧٢ - ابن عذارى : م. س. ص : ٤١٠.

ولم يقدر للبعثة العسكرية التي ترأسها أحد الجنود النصاري المدعو «بذى اللب» أن تفوز بطائل، بل تمكن ابن يدر من استئصال شافقتها، وردها تجر أذيال الخيبة والفشل، فكان هذا النصر سبباً في قتل رئيس الحامية المسيحية الذي تهم بالخيانة والتخاذل^(٥٤)، وهكذا تمت هذه العملية بتأسيس إمارة هنتاتية في تارودانت^(٥٥).

المرحلة الثانية: مرحلة الانحسار.

تميزت هذه المرحلة بتكريس الحكم المركزي كل قواه للقضاء على إمارة بني يدر وتمثلت خطته في تأليب قبائل جزولة، لمطة جنفيسة وزناكة عليها، ونجحت هذه الخطة - التي يدعمها حولها ابن عذارى بتفاصيل كبيرة - في حصار حصن تيويوين والتضييق على ابن يدر إلى درجة حتمت عليه طلب الأمان فقبل منه^(٥٦)، ولم يكن له اختيار آخر غير الاستسلام، خاصة بعد أن كان ابن عمه بوحمدين قد استسلم بدوره في حصن تيزيخت بتارودانت^(٥٧) وضمن طاعته^(٥٨).

وأسفر هذا الاستسلام على عكس ما وعدت به السلطة المركزية، حيث

(٥٤) ابن عذارى : م. س. ص : ٤٢٩.

(٥٥) Khanboubi. op, cit, p: 274.

(٥٦) النصاري م. س. ج ٢، ص : ٢٥٤.

(٥٧) ابن خلدون : م. س. ج ٦، ص : ٢٧٢.

(٥٨) ابن عذارى : م. س. ص : ٤٥٧.

دخلت قواها إلى الحصن، ونكلت بمن كان به «بما لا يحاط بالحصن والإحصاء من رجال ونساء وأولاد وبهائم»^(٥٩)، وأخذت أخت ابن يدر أسيرة في هذا الحادث.

ويقتبعنا لرواية ابن عذارى، تتضح أسباب هذا الانتصار، ففي هذه السنة (٦٦٥ هـ) دخل أبو يحيى يغمراسن في طاعة الخليفة الموحدى، كما إن الجو النفسى الذى خيم على الجيش أهله لهذا الانتصار^(٦٠). فضلا عن أن الحكم الموحدى كان يعرف صحوة ولو أنها قصيرة الأمد^(٦١).

وتمضى رواية ابن عذارى^(٦٢) مشيرة إلى الغراب الذى تعرضت له تارودانت محملة المسؤولية لابن يدر الذى «سيرها كالقفز درسا وعفاء ولم يبق منها إلا جامع الخطبة»، وهو أمر نو مقزى إذ أن ذلك يجسد احترام هذا الزعيم للمقدسات الدينية، كما أنه لم يمس بسوء الديار والمنازل الموجودة فى الربض. ومما ينفى صفة الهدم والدمار عن حركة ابن يدر ما ذكره ابن عذارى^(٦٣). عن الساقية الممتدة من وادى سوس إلى تارودانت، إذ يؤكد أنها بقيت على حالها من الخيرات والقرى والعمران.

(٥٩) نفسه، ص ٤٥٨.

(٦٠) نفسه، ص : ٤٥٣ - ٤٥٤.

(٦١) مما قيل فى تهنئة الخليفة الموحدى الواثق بالله هذه الأبيات :

أهلا وسهلا وحيا الله من وفدا	توبوا أرادت بهم يا مهم رشدا
كانوا كموسى أتى نارا ليقبسها	بأفك فأساب الناصر نور الهدى
شبرا الملقى وأتوا طائعين وقد	نالوا من الصلح أقصى غاية وجدا

(٦٢) نفسه، ص : ٤٥٥.

(٦٣) نفسه، ص : ٤٥٥.

المرحلة الثالثة: مرحلة الصحوة والانتعاش.

بدأت هذه المرحلة الجديدة مع بداية الحكم المريني، فما كاد المرينيون يستولون على مراكش، حتى عاود علي بن يدر انتفاضته «وتملك قطر السوس واستولى على تارودانت وسائر قواه ومعاقله»^(٦٤) وبخل في صراع مع جزولة الرحل، ولما تأكد من عدم تكافؤ موازين القوى، استدعى بني المختار أحد فروع عرب بني المعقل الذين وجدوا نمط حياة لا يختلف عن نمط حياتهم الذي اعتنوه في سهول ملوية، ثم استولوا على منطقة سوس بأسرها وبمدنها المهمة، غير أن سياسة التعايش السلمى بين ابن يدر وهذه القبائل لم تستمر، مما أدى إلى الجانبين إلى الدخول في مناوشات انتهت بالقضاء على الزعيم الهنتاتى سنة ٦٦٨ هـ.

وقى خضم هذا الجو المشحون، بعث السلطان المريني أبو يوسف يعقوب ابنه أبا مالك لتطهير السوس، وإخضاعها نهائياً، ويبدو أنه تمكن ذلك. والملاحظ أن المصادر لا تذكر وهي تعرض لحملة أبي مالك استيلائه على تارودانت فهل ظلت خارجة عن الحكم المركزي رغم مقتل زعيمها ابن يدر ؟

يبدو أنها ظلت مستقلة عن السلطة المركزية بقيادة ابن أخ علي بن يدر وهو المعروف بعبد الرحمن بن الحسن بن يدر الذي نجهل

(٦٤) الناصري : م. س. ج. ٢، ص : ٢٥٤.

عنه الشيء الكثير بسبب شحة المعلومات، عدا أنه كان يقيم في تارودانت، وأن حكمه امتد عبر نصف قرن، وقد بعث المرينيون عدة حملات عسكرية غير أن أهمها كانت الأخيرة التي أجبرت عبد الرحمن بن الحسن بن يدر على الفرار مؤقتاً من تارودانت، وهو ما استنتج منه أحد الباحثين^(٦٥) بأن ملكية بني يدر على تارودانت استمرت إلى هذا التاريخ.

غير أن المدينة تعرضت لخراب إحدى الغارات التي شنتها الجيوش السلطانية سنة ٧٠٤ هـ، وكان على عبد الرحمن بن الحسن ابن يدر أن يبادر بخوض غمار حروب مع عرب هذه المنطقة، وبعد هزائم متكررة، تمكن - أخيراً - من استعادة سلطته وإنقاذ تارودانت من خرابها، ومن إهلاك رؤساء العرب في نفس المدينة سنة ٧٠٨ هـ^(٦٦).

مرحلة الضعف والانحياز:

غير أن الأحداث اتخذت بعد ذلك اتجاهاً عكسياً، ذلك أن أبا علي بن السلطان المريني أبو السعيد الذي أصبح حاكم سجلماسة بعد أن أقطعه إياها أبوه، تم إغراؤه من طرف عرب بني معقل لمهاجمة عبد الرحمن بن يدر في تارودانت، فاستجاب لهم، وتمكن من احتلال المدينة وقتل «الأمير الثاني» لإمارة بني يدر^(٦٧).

(٦٥) Meunie, Op, cit, p : 205.

(٦٦) Ibid, p : 306.

(٦٧) ابن خلدون . م . س . ج ٦، ص ٢٧٤.

لكن هذا الهجوم لم يضع نقطة النهاية لهذه الإمارة، ذلك أن علي بن الحسن بن يدر تمكن من الفرار نحو جبال فكيسه^(٦٨)، وبمجرد ما انسحبت الحامية المرينية، عاد إلى تارودانت ليركز سلطته ويصبح «الأمير الثالث». ولسوء الحظ فإن الغموض يلف هذا الحدث إذ لا نعلم كيف تمكن علي بن الحسن من استرجاع سلطة عائلته بهذه السهولة، فهل كان القصد من الحملات المرينية الاقتصار على جمع الضرائب ثم العودة إلى العاصمة فحسب؟

يركز أحد الباحثين^(٦٩) على أهمية الضرائب كعلاقة بين السلطة المركزية وعرب بني معقل في السوس، وهو ما يدعو إلى التخمين بأن الجيوش السلطانية كانت تتسحب بمجرد ما تحصل على الضرائب، وهو اقتراض يدعمه قول ابن خلفون^(٧٠) بأن الذي يهم السلطة هو الجباية فقط، وهذا ما يفسر استرداد علي ابن الحسن بن يدر «أمجاد» إمارة أسلافه.

وللأسف، فإن معلوماتنا حول هذا الأمير تظل كذلك شبه منعدمة، إذ لا نعرف هل كان آخر أمير بالنسبة لهذه الإمارة، أم أعقبه أمراء آخرون قبل انقراض حكم آل بني يدر وبخول ابنه عبد الرحمن في حاشية الحكم المريني^(٧١). فالمصادر شحيحة بخصوص هذه الاشكالية. وعلى العكس،

(٦٨) المصدر والصفحة نفسهما .

(٦٩) Meunie, op, cit p :

(٧٠) العبر، ج ٦، ص : ٢٧٤ .

(٧١) نفسه، ص : ٢٧٤ .

فإنها تجمع على أن السلطان المريني أبا الحسن تمكن من اجتثاث جذورها وتنصيبه عاملاً من جانبه على تارودانت^(٧٢)، والقضاء على طموحات القبائل العربية التي كانت تعضد حركة ابن يدر بإقطاعهم بعض الأراضي، وهي أقطاعات ستصبح - فيما بعد - خطراً على الوحدة المركزية^(٧٣).

ورغم المال الذي آلت إليه حركة عليّ بن يدر وأقربائها في نهاية المطاف، فإنها شكلت معلمة في تاريخ جنوب المغرب بدليل النتيجة التي تمخضت عنها، والمتتملة في إقامة إمارة في مدائن السوس استمرت ما يناهز قرناً من الزمن. وقد أبان التحليل بعد ربطها بظروفها العامة أنها لم تكن - كما يزعم المؤرخون - حركة تمرد أو عصيان بقدر ما جاءت استجابة لمعطيات مرحلة تاريخية حرجية، وأنها كانت وليدة ظاهرة إقطاع الأراضي التي استشرت في طول بلاد المغرب وعرضها خلال المرحلة الأخيرة من الحكم الموحدى، وما ترتب عن ذلك من ازدياد نفوذ المقطعين مقابل ضعف السلطة المركزية وفقدان هيبتها وبالتالي تهية التربة الملائمة لقيام الانتفاضات ضدها، وهو ما جسده انتفاضة عليّ بن يدر. وحسبنا دليلاً على استمرار زعيم الانتفاضة وفيها لبداً وحدة البلاد، بقاء السكة داخل

(٧٢) التاجري : م. س. ج ٢، من : ٢٥٤.

(٧٣) يتضح ذلك من خلال رواية ابن خلدون بخصوص أبي الحسن المريني «واقطع المغرب وماسهم في الجباية، فاستقامت حاله مدة ثم انقرض أمر السلطان أبي الحسن، فانقرض ذلك، ورجع السوس إلى حاله، وهو اليوم ضاج من ظل الدولة والعرب يقتسمون جبايته». انظر : العبر، ج ٦، من : ٧٠.

الإمارة التي أسسها سكة موحدية، وهو ما يؤكد ابن عذارى^(٧٤) الذي ذكر في رواية عن حمدين ابن عم عليّ بن يدو أنه طلب من الخليفة الموحدى الوثائق لتقديم فدية مقدارها سبعون ألف دينار موحدية، ناهيك عن أنه لم يتم العثور لحد الآن على نقود ضربت باسم بنى يدو^(٧٥). بل يمكن إعطاء الدليل كذلك على هذا الهاجس الموحدوى في حركة عليّ بن يدو من خلال الأعلام التي كان يتخذها، إذ يذكر المؤرخ نفسه - رغم عداوته لزعيمها - أن أعلامه كانت «من الذخائر القديمة التي كانت بدار الموحدين»^(٧٦). مما يعطى الدليل والحجة على أن انتفاضة هذا الزعيم لم تكن من أجل أهداف انفصالية كما يدعى ذلك بعض المؤرخين القدامى، وحتى بعض المؤرخين الأجانب المعاصرين الذين ظلموا حركته بافتراءاتهم^(٧٧).

ويستدعى إتصاف حركة عليّ بن يدو كذلك إبراز النتائج الإيجابية التي خلفتها رغم أن المصادر تلتزم الصمت بخصوص هذا الجانب، ففضلا عن الأمن الذي فرضه داخل إمارته بفضل توفره على نظام عسكري صارم بلغ نحو ألف فارس^(٧٨)، كان لانتفاضته نتائج مهمة على مستوى تعريب الجنوب المغربى، فباستقدامه القبائل العربية من نوى حسان والشبانات

(٧٤) البيان : قسم الموحدين، ص : ٤٥٨.

(٧٥) المتونى : م. س. ص : ٢٠.

(٧٦) ابن عذارى : م. س. ص : ٤٥٩.

(٧٧) انظر : Meunie, OP, Cit, P : 376 - 377.

(٧٨) ابن خلدون : م. س. ص : ٦٩.

وغيرهم، ساهم بطريقة تلقائية في تعريب السوس، وإدماج العنصر العربي مع القبائل البربرية المحلية في وحدة انصهارية لازالت آثارها ماثلة إلى اليوم^(٧٩). ناهيك عما تمخض عن هذه الموجة التعريبية من ظهور مؤلفات تهتم بتفسير المفردات العربية باللهجة السوسية^(٨٠).

ورغم تأثير الحروب التي استعرت بين بني يدر والحكم المركزي الموحدى والمرينى بعده، فإن ذلك لم يحل نون ظهور مصنفات مهمة، وعائلات عرفت بطلوعها في سماء الثقافة كنسرة الكرسيفيين الذين كان لهم ضلع واسع في المجال الفقهي فالفوا عديداً من الكتب الفقهية، ثم أسرة أزاريف التي عرفت بتأسيس مدرسة منذ القرن ٨ الهجرى تخرج منها الفطاحلة من العلماء، فضلاً عن بعض الزوايا التي امتد إشعاعها الدينى والاجتماعى إلى كل الأفاق وخصوصاً زاوية بنى نعمان البكريين التي عاصرها ابن خلدون^(٨١).

صفوة القول إن حركة على بن يدر تعرضت للظلم والافتراء، من قبل المؤرخين، وقد حاولت هذه الدراسة إنصافها بإجلاء ما شابها من غموض، وما ألصق بها من تهمة وأباطيل، فأبانت أنها لم تكن حركة تمرد أو عصيان ساذج كما يزعم المؤرخون القدامى أو حركة انفصالية كما تدعى

(٧٩) المنونى م. س. ص. ٣٠.

(٨٠) نفسه، ص. ٢١.

(٨١) نفسه، ص. ٢٢.

بعض الدراسات الأجنبية الحديثة، بل كانت الابنة الشرعية لمجتمع متفسخ
بلغ أوج ضعفه في مرحلة الهرم وانتشار ظاهرة الإقطاع التي زادت من
وهنه، وسقوط نفوذ وهيبة السلطة المركزية.

الفصل الرابع

الحركة الحفصونية :

مقاربة على ضوء النمط الإقطاعي

صورت معظم المصادر الأندلسية حركة ابن حفصون^(١) تصويراً كاريكاتورياً عمد إلى مسخ شخصيته وتلطيف سمعته، وحسبنا أن هذا القائد برز في كتابات المؤرخين كمشاعب متعود على أعمال السلب والنهب منذ إهاب شبابه، أو كشخص ميال إلى المغامرة، مجبول على التخريب والدمار والعنف والإرهاب.

غير أن هذه الصورة المشوهة في حاجة إلى إعادة نظر انطلاقاً من مقاربات معرفية متنوعة. وفي هذا الصدد تطمح الورقة التالية إلى تناول الحركة الحفصونية من رؤية مادية تسعى إلى ربط الحركة بظرفيتها الاقتصادية - الاجتماعية التي أفرزتها، وما خلفته تلك الظرفية من تأثير واضح المعالم على المجالات السياسية وغيرها.

والواقع أن الحركة الحفصونية أثارت كثيراً من الجدل من قبل لفيف من الباحثين - عرب ومستشرقين - لكن على الرغم من وفرة الدراسات الكلاسيكية منها والحديثة، فإن أيّاً منها لم تربطها بسيادة الإقطاع^(٢) في الأندلس خلال الحقبة التي ظهرت فيها على مسرح الأحداث،

(١) هو عمر بن حفصون، أصله من الموادين. ويذكر بروقتسال أن اسم حفصون تحريف لحفص. أما الوار الوارد في آخر الاسم فإن له دلالة على التضخيم في اللغة الأسبانية، حيث كانت تتردد هذه الأسماء في الأندلس كابن زيدون وابن خلدون وابن عبيون ونحو ذلك. انظر: Provençal : Histoire de l'Espagne Musulmane. Ed.: paris. Leiden. J Erill, T 1, p : 302.

(٢) عن مفهوم الإقطاع الذي نتبناه كمقاربة في هذا التحليل انظر لكاتب هذه السطور: «هل عرف المجتمع العربي الإقطاع؟» مجلة الوحدة، عدد ٥٧ سنة ١٩٨٩ من ص ٩٨-١٠٩. وقد ركزنا على ظاهرة الإقطاع تحليلاً ودرساً خلال الحقبة التاريخية التي ظهرت فيها حركة ابن حفصون في كتابنا: أثر الإقطاع في تاريخ الأندلس السياسي من =

وهي النصف الثاني من القرن ٢ هـ. لذلك لم تهتم سوى بجانبها العسكري حيث صورت زعيمها كبطل استطاع أن يجعل أكثر من نصف مساحة الأندلس تحت سلطته. وظلت هذه الدراسات منذ القرن الماضي بدءاً من المؤرخ الأسباني «سيمونيت» Semonet ولا زالت إلى الآن تُعدُّ الانتفاضة حركة وطنية واجهت «الاحتلال العربي»^(٣).

وانطلاقاً من هذه الرؤية، عالج أغلب المستشرقين الحركة الحفصونية من زاوية عنصرية قحة شوهت تاريخها، وحسبنا دليلاً على ذلك ما وصلوا إليه من أحكام خاطئة، فنعتوها بأنها «يقظة الوعي الأسباني»^(٤)، و«كفاح لامة مضطهدة»^(٥)، و«بروز للشخصية الأسبانية»^(٦). بينما رأها بعضهم حركة تحررية^(٧)، واعتبروا زعيمها «بطلاً للاستقلال وموقفاً للحس

= منتصف القرن ٢ هـ حتى ظهور الخلافة ٢٥٠ هـ - ٣١٦ هـ، طبعة الرباط ١٩٩٢ ص
انظر الباب الأول . تجليات الإقطاع في البنى الاقتصادية والاجتماعية.

(٢) انظر Simoner : Historia de los Mozarabes. Madrid 1897
1903, p : 519.

Terrasse: L'Espagne Musulmane et l'heritage (٤)
wisigothique. Etudes d'orientalisme (dediées à la memoire de
Lprovençal) T II, p : 759.

Rossewst : Histoire d'Espagne, Paris (S.D.E). T 1, p : 348. (٥)

Albornoz : Histoire de Espagne. Madrid 1878, T 1, p : 95. (٦)

Dozy : Histoire des Musulmans d' Espagne. Ed. Lyde - (٧)
Brill - Paris 1932, Tome II, p : 61.

الوطني»^(٨). بل قرنتها بعض الدراسات «بحركة الاسترداد المبكرة»^(٩). أما أغلب الدارسين العرب فخليل إليهم أنها إحدى حلقات الصراع المولدي - العربي، فانتهسوا إلى القول بأنها سعت إلى إسقاط دولة العرب في الأندلس^(١٠). وبلغ الحد ببعضهم إلى تشبيهها بحركة الموالى في الشرق^(١١).

ونحن في غنى عن القول إن هذه الأحكام جاءت نتيجة فصل الانتفاضة عن واقعها الاقتصادي الاجتماعي الذي أفرزها بحيث لم تكن سوى عطاء صادق لسيادة النمط الإقطاعي^(١٢)، وما تولد عنه من ردود فعل شعبية مناهضة.

ومن الأمانة التأكيد على أنها لم تكن حركة «بطل» كاد يصبح أسطورياً في الدراسات الأسبانية التي لقبته بـ El Caudillo، بل يخليل إلينا أن هذا «البطل» لم يكن سوى إفران لانتفاضة فلاحين وأقنان ضاقوا ذرعاً بما حل بهم من مظالم، ولم يستطيعوا تحويل السخط الكائن في صدورهم إلى عمل إيجابي ثوري إلا بفضل قائد محتك وجنود في شخص

Viardot : Histoire des Arabes et des Maures d' Espagne. (٨) paris 1851, T 1, p : 145.

Legendre : Nouvelle histoire d' Espagne. paris 1938, p: 86. (٩)

(١٠) مختار العبادي : «في التاريخ العباسي والأندلسي»، بيروت ١٩٧٣ ص : ٣٧٠.

(١١) زكار : « تاريخ العرب والإسلام» بيروت ١٩٧٥، ص : ٤٧٣.

(١٢) لقد عالجت هذه المسألة أي سيادة الإقطاع في الأندلس خلال الحقبة موضوع الدراسة بتفصيل في كتابنا : «أثر الإقطاع في تاريخ الأندلس السياسي» من مختصر القرن ٣ هـ حتى ظهور الخلافة طيبة الرباط ١٩٩٢ ص : ٦٩ وما بعدها.

عمرو ابن حفصون. ولا أدل على ما نذهب إليه من أن استسلامه سنة ٢٠٢ هـ لم يؤثر في مسار الانتفاضة، حيث استمرت إلى أن توفر الظروف الموضوعية لنهايتها.

كما أن العصبية لم تكن حافزاً على قيامها، وهو ما انتهت إليه أغلب الدراسات، وحسبنا تحالف قائدها وهو من المولدين، مع ابن حجاج العربي. وحتى وإن أُلغى هذا التحالف نتيجة تدخل الإمارة لدى الأخير، فإنهما «يقيا على ذلك بعضهما لبعض إلى أن مات»^(١٣) وعندئذ جدد التحالف بين زعيم المولدين وابن مسلمة أحد ورثة إمارة أشييلية^(١٤). كما أن التحالف بينه وبين الحارث بن حمدون زعيم بني رفاعه يسقط مزاعم كل من وصموا هذه الحركة بالشعوبية^(١٥). ويدل تباین الأجناس التي شكلت لحمة ثورة ابن حفصون من بربر ومستعربين ومولدين إلى جانب المسحوقين من العرب على أنها لم تركز على عصبية يقدر ما واجهت «أقلية» عربية تتمثل في الأرستقراطية الإقطاعية. وهل من المنطقي أن تكون الحركة الحفصونية قد قامت على عصبية معينة في الوقت الذي نجد زعيمها المولدي يفتك بزعيم آخر من بني جلدته وهو خير ابن شاكرا^(١٦)، ويتحالف مع بني الأغلب والادارسة العرب ؟

(١٣) ابن القوطية : تاريخ افتتاح الأندلس، تحقيق عبد الله أنيس المطباع، بيروت ١٩٥٨ ص : ١٢٨ - ١٢٩ وانظر كذلك : ابن خلدون : كتاب العبر، بيروت ١٩٧٩، ص : ١٣٥.

(١٤) ابن خلدون : م. س. ص. ١٢٦.

(١٥) ابن عذارى . البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق بروفسال وكولان، بيروت ١٩٨٠، ص : ١٠٦.

(١٦) نفسه، ص : ١٢٦.

كيفما كان الأمر، فزعيم الحركة هو سليل أسرة من المولدين، وليس من أهل الذمة كما تذكر بعض المراجع^(١٧). اعتنق جده الرابع الإسلام، وبذلك أصبحت سلالة مولدية بحكم إسلامها^(١٨). وليس ثمة دليل تاريخي أو نص واضح يثبت ما زعمه أحد الباحثين حول أصله البربري^(١٩). كما وليست هناك أية حجة - فيما نعتقد - تناقض الرواية العربية حول إسلام جده جعفر^(٢٠).

ولعل هذا النسب المولدى هو ما جعل المؤرخين العرب يتعاملون على حركته، بحيث يمكن القول أنه لا توجد في التاريخ الأندلسي حركة تعرضت للتحامل أكثر من حركة ابن حفصون. ولا ريب أن ذلك نبع من موقف طبقى حيث ناهض المولدون تفوق الأرستقراطية العربية، فرأى فيهم مؤرخو البلاط عنواً تاريخياً، ودمغوا الحركة الحفصونية بأبشع الصفات. وحتى ابن حيان الذي يعدُّ أكبر المؤرخين موضوعية، لم يتورع عن نعت ابن حفصون «بالخبيث» و«الفاسق» و«جرثومة الضلال» و«رأس الغواية» إلى

(١٧) ذكر الغزيري في فهرسته أن ابن حفصون كان «من جهالة أهل الذمة».

(١٨) ابن الخطيب : الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق عبد الله عنان طبعة دار المعارف (يون تاريخ) ج ٤، ص : ٢٨.

(١٩) . (١١) Op, cit, p : 348 : Rossewst وذكر Conde كان على وشك اكتشاف

تاريخي بأن ابن حفصون ينتمي إلى إحدى القبائل البربرية.

(٢٠) op, cit, p : 145 : Viardot.

غير ذلك من النعوت التي لاتمت بصلة إلى حقيقة هذا الزعيم^(٢١). كما وصف
الرازي وهو أحد المؤرخين الأقداد ابنه جعفر الذي واصل الانتفاضة
الفلاحية بعد استسلام أبيه بأنه «كان متهوراً سخيفاً، جباناً، ضعيفاً لثيماً،
ذميماً حسوداً حقوداً نقوداً» ونعت أنصاره بأنهم من «السفال»
و«الأراذل»^(٢٢)، وجاراهم في ذلك المؤرخون المتأخرون فوصموا الحركة
«بالخروج عن الجماعة»، و«التطاول على أولى الأمر» إلى غير ذلك من عبارات
الذم الأخلاقي، كما ذكروا الانتصارات المظفرة التي حققتها الحركة
الحفصونية بنصف الكلمات، وبعمارة تبدو واضحة، بينما تاذنوا بذكر أخبار
هزائمها والفشل الذي آلت إليه في نهاية المطاف.

وفي ضوء ذلك نجزم بأن الحركة شوهت من قبل المؤرخين الرسميين،
مما جعل الدارسين المحدثين يواجهون مشكلة تاريخية حقيقية إذ المصادر
الموالية لها غير موجودة بالمرّة. كما أن زعيم الحركة نفسه لم يخلف أثراً
نستعين به في فهم مغزاها. وما على كل باحث يريد تحرى الحقيقة إلا أن
يأخذ الحذر من هذه المصادر «المعادية» التي تعكس المنظور الرسمي، وهو
منظور قاصر ومبتور. ولذلك فإن الاسترشاد بالأوضاع الاقتصادية

(٢١) لعل هذا تابع من موقفه نحو الجماعة كما يرى ذلك إحسان عباس، فهو كان دائماً
يدافع عن الجماعة ويقف ضد التجزئة. انظر إحسان عباس : طريقة ابن حيان في الكتابة
التاريخية من ندوة ابن حيان. (مرقون على الآلة الكاتبة).

(٢٢) ابن حيان : كتاب المقتبس، القطعة الخاصة بم عهد الأمير عبد الله، نشر منشور
أنطونيا، باريس ١٩٣٧، ص : ٩٤، ٩٥، ١٧٤.

الاجتماعية التي أقرزت الحركة في ضوء النمط الإقطاعي السائد يظل صمام الأمن الوحيد من الانزلاق في التفسيرات الخاطئة.

والتأكيد على ربطها بتلك الأوضاع لا يخلو من مغزى، فلو افترضنا انعدام سيادة الإقطاعية بكل جوانبها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، لكان بالإمكان أن تبقى الحركة الحفصونية مجرد حركة ضعيفة عابرة، وربما غير معروفة، فلابد إذن من هذا الربط.

عرفت السلطة المركزية الأندلسية خلال الفترة التي اندلعت فيها حركة ابن حفصون أوج ضعفها، ونجح قادة الجيش في الاستقلال عنها وتأسيس كيانات مستقلة، وتغيرت البنية السياسية تبعاً لذلك، فزالت هيئة الإمارة. كل ذلك حد من نفوذ حكومة قرطبة على رعاياها، وكانت أدنى إشارة للثورة كفيلة بأن تستجيب لها عواطف الجماهير الذين عانوا من ضغط عمال الكور والمقطعين. وهذا ما يفسر تحول ابن حفصون من مجرد قاطع طريق إلى قائد ثورة محنك في سرعة خارقة للعادة. ولكن في أي إطار ندرج هذه الثورة انطلاقاً من المعطيات نفسها التي أقرزها النظام الإقطاعي؟

إذا كانت أوروبا قد عرفت ثورات فلاحية مناهضة للإقطاع^(٢٣)، فإن ثورة ابن حفصون جاءت لتعبرالاتجاه نفسه. ومن السذاجة اعتبارها حركة موجهة ضد شخص الأمير فحسب كما ذهب إلى ذلك أحد الدارسين^(٢٤). إنها ثورة مزارعين وأقنان وعبيد قاضلوا ضد اضطهاد

(٢٣) عن هذه التفضلات، انظر : كبروك : المشاعة ، الرق ، الإقطاع ، التشكيلات الاقتصادية ما قبل الرأسمالية، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت ١٩٧٩، ص ١١٩.

(٢٤) Piquet : L'Espagne des maures, paris 1946, p : 42.

السلطة الإقطاعية وأساليبها القمعية. ذكر ابن عذارى^(٢٥) أن زعيمها خاطب أنصاره بقوله : «طالما عنت عليكم السلطان، وانتزع أموالكم وحملكم فوق طاقتكم وأذلّتكم العرب واستعبدتكم، وإنما أريد أن أقوم بثأركم وأخرجكم من عبوديتكم» فاستكثاء هذا النص البالغ الخطورة يكشف النقاب عن مشاركة العبيد والأقنان في الحركة الحفصونية، مما ينهض حجة على مضمونها الاجتماعي. ولا غرو فإن أهالي الأرياف المستضعفين استجابوا لهذا النداء من تلقاء أنفسهم، بحماس منقطع النظير. ووصفهم من قبل المؤرخين بأنهم «شطار الناس وشرارهم» يقوم قرينة على بعدها الاجتماعي أيضاً.

أما مضمونها الطبقي فيتجلى في صراعها ضد الفقهاء الممثلين للأرستقراطية الإقطاعية إذا أنهم حملوا عليها حملة شعواء، واعتبروا المناطق التي سيطر عليها ابن حفصون «دار حرب»^(٢٦) و«مصبية من عند الله»^(٢٧).

ولاشك أن هذا المضمون الاجتماعي للحركة هو ما حدا بأحد الباحثين إلى القول بأنه «من العسير أن تعيش حركة ثورية نحو ما يقرب من الأربعين عاماً، وتأخذ جل اهتمام السلطة فلا تتنازل منها دون أن يكون لها

(٢٥) البيان ج ٢، ص : ١١٤.

(٢٦) ابن سهل : نوازل الأحكام. مخطوطة الخزنة العامة بالرياض رقم ق ٢٧٠ ص : ٢٠٦.

(٢٧) DO`Y, OP, cit, p : 164.

طرح اجتماعي معين يلامس عواطف الفئات الشعبية التي كانت عماد هذه الحركة والمصدر الذي يغذيها بالدماء الجديدة» (٢٨).

كذلك يمكن فهم المفزى الاجتماعي للحركة الحفصونية ومناهضتها السفارة للطبقة الإقطاعية في ضوء ما شهده الشرق الإسلامي في ذات الفترة. فالإقطاع عرف انتشاراً واسعاً في هذا الجناح من العالم الإسلامي، فقامت ثورات المزارعين وأهمها ثورة الزنج التي يشهد كل المؤرخين - قدامى ومحدثين - أنها جاءت كرد فعل ضد تفاقم الإقطاع (٢٩)، وانطلاقاً من وحدة الظاهرة في العالم الإسلامي لا نتردد في الجزم بأن الحركة الحفصونية جاءت ضمن ثورات الفلاحين المعارضة للإقطاع.

لقد انطلقت شرارتها الأولى من كورة ريه سنة ٢٦٥ هـ عندما بدأ عامل الأمير في التضييق على المزارعين ومطالبتهم ببقايا عشر تأخرت عليهم، واشتطاطه في إضرامهم «فامتنعوا عليه واعتصموا بجبالهم وتأمروا للدفاع عن أنفسهم» (٣٠). غير أن هذه الانتفاضة لم تتمكن من تحقيق نتيجة تذكر على الصعيد السياسي لافتقارها إلى القيادة والتوجيه، فوجدت ضالّتها في شخص عمر بن حفصون الذي اضطلع عن طيبته الأرستقراطية، وارتمى في أحضان الطبقات المسحوقة، وكان قد تعود على الاعتصام بالجبال ومقاومة الجند السلطاني واعتراض سبيله.

(٢٨) بيضون : الدولة العربية في أسبانيا . بيروت ١٩٧٨ ، ص : ٢٧٩ .

(٢٩) أميل توما : الحركات الاجتماعية في الإسلام ببيروت ١٩٧٨ ، ص : ١١٠ . النوري :

مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي بيروت ١٩٧٨ ، ص ٧٣ .

(٣٠) ابن حيان ق ٢ ، ص . ٣٩٢ .

وفي الوقت الذي قامت فيه الهبة المذكورة، كان قد التجأ إلى تاهرت فراراً من بطش عامل الأمير على الكورة، وظل يعيش في هذه المدينة مستتراً، نظراً للعلاقة الودية القائمة بين قرطبة وتاهرت^(٣١). وتمكن من العثور على عمل متواضع عند أحد الخياطين، ظل يكتسب منه قوته اليومي.

وتذكر الرواية العربية لقاءه بأحد الشيوخ الذي تنبأ له بقيادة الثورة. ومع تحفظنا على الطابع الأسطوري لهذه الرواية، فإنها تحمل مغزى اجتماعياً يظهر جلياً عندما خاطب الشيخ زعيم الحركة : «أتحارب الفقر بإبرة»، وطلب منه أن يلتحق بالأندلس ليتزعم انتفاضة الفلاحين والعبيد، بعد أن ذكره بسوء أوضاعهم وما يتعرضون له من أساليب الاستغلال الفاحش من جانب الأرستقراطية العسكرية.

وإذا كانت كلمات الشيخ التي تشبه أقوال الرسل على حد تعبير دوزي^(٣٢) هو ما أثر في هذا القائد المغمور، وجعله يحرر توا نحو الأندلس فإننا نميل إلى الاعتقاد أن التجاءه إلى تاهرت لم يكن نهائياً، وإلا فكيف يعقل أن يلجأ إلى عاصمة دولة موالية لحكومة قرطبة ؟ إن الاغلب على النظر هو أن نية العودة إلى الأندلس كانت مرسومة ضمن خطة هذا الزعيم الذي اطلع من كتب على أحوال الأندلس السياسية، فعلم أن الحركات الانفصالية في الثغور أخذت من اهتمام الامارة الشيء الكثير، وأن نجاح ثورة فلاح ريه أصبح وارداً في الحسبان.

وبعودة ابن حفصون بدأت الحركة مرحلتها الأولى التي يمكن أ.

(٣١) محمود إسماعيل : «مغربيات» دراسات جديدة، فاس ١٩٧٧، ص : ١٧١.

(٣٢) Histoire des musulmans d' Esp. p : 14. (٣٢)

نطلق عليها مرحلة المقاومة اليائسة. وقد اختلف المؤرخون حول تاريخ انطلاق هذه المرحلة فجعلوها ما بين ٢٦٥ و ٢٧٠ هـ. (٣٣) وهذا الاختلاف لا يخلو من مغزى إذ أن سنة ٢٦٥ هـ تعتبر كما أشار إلى ذلك ابن حيان، مقدمة للحركة الحفصونية، وهي السنة التي وقعت فيها انتفاضة فلاحى كورة ريه لما أجبرهم الوالى على دفع العشور، وهذا يعنى أن ابن حفصون الذى بدأت ثورته إبان عودته سنة ٢٦٧ هـ لم يكن سوى زعيم شعبى أفرزته تلك الانتفاضات، ولم يكن هو صانعها.

وأعطت عودته لكورة ريه نفساً جديداً لانتفاضة الفلاحين بعد أن أخدمت. وبدأ على التو نشاطه بتكوين عصابات سرية تضم أربعين رجلاً كانوا فى خدمة أحد أعمامه (٣٤). وانطلقت هذه الجماعة بالإغارة على ضياع

(٣٣) يجعل ابن عسكر سنة ٢٦٥ هـ بداية ثورة ابن حفصون : انظره فقهاء مالقة وأبائهم. مخطوط الخزائن الملكية رقم ١١٠٥٥ ص : ١٧٥ بينما يجعل مؤرخ مجهول انطلاق الثورة سنة ٢٦٦ هـ انظر مجهول : «ذكر بلاد الأندلس». مخطوط الخزائن الملكية رقم ١٥٢٨ ص : ١٧٢ فى حين يجعل ابن خلدون ابتداء الثورة سنة ٢٧٠ هـ بينما يربط ابن حيان إلى سنة ٢٧٦ هـ ولكنه يشير إلى أن سنة ٢٦٥ هـ كانت مقدمة الحركة. انظر : المقتبس : القطعة الخاصة بآخر عهد عبد الرحمن الأوسط ومعظم عهد الأمير محمد. حلقها محمود مكى، بيروت ١٩٧٢، ص : ٣٩٢. أما الرانزى فنعرف من خلال ما نقله عن صاحب المعيار أن الحركة ابتدأت سنة ٢٦٧ هـ وعنه نقل ابن حيان. انظر الوئشريسى : «المعيار». بيروت ١٩٨١ ج ١٠، ص : ١٠٢. ابن الأثير وابن عذارى يتفقان على السنة نفسها انظر : الكامل فى التأريخ بيروت ١٩٦٥، ج ٧، ص : ٣٦١. والبيان ج ٢، ص : ١٠٤.

(٣٤) *Histoire de Espagne*, p : 31 : Palencia. (٣٤) *Simonet : Historia de los Mozara*, p : 515.

المقطعين، خاصة الموجودة منها في سهل قمبابية Campillos وقرطبة نفسها^(٣٥). وقد أورد أحد الباحثين^(٣٦) ما يدل على أن المهاجمين وجهوا نشاطهم ضد الأرستقراطية الإقطاعية، وكثيراً ما ردوا مع نشوة نجاح عملياتهم «أن ضيعاتهم أقفرت، ومزارعهم خربت».

وبعد نجاحات أولية، اتخذت هذه الجماعة لنفسها قاعدة تمارس منها حرب العصابات وهي قلعة يبشتر التي يصفها الرازي بأنها «وكر الفتنة ومبعث الفرقة وأم النواهي وسبب البلاء»^(٣٧). ولاشك أن موقعها يفسر ما حصدها الجماعة من انتصارات، فهي لا تبعد عن العاصمة إلا بحوالي ثلاثين فرسخاً^(٣٨)، واتخذ بناؤها شكل صخرة صماء من جميع النواحي^(٣٩)، فكانت في «نهاية الامتناع والتحصين»^(٤٠) فضلاً عن أن الوصول إليها يتطلب المرور بخواتم جبلية وعرة لا تسمح بمرور أكثر من اثنين أو ثلاثة أشخاص. كما أن وجود قرى غزيرة المياه بمحاذاة الحصن جعلها في مأمن من المجاعات^(٤١).

(٣٥) op, cit, p : 304, Provençal.

(٣٦) op, cit, p : 30 : Dozy.

(٣٧) ابن حيان : «المقتبين». القطعة الخاصة بعبد الرحمن الناصر، ص : ٢٢٥.

(٣٨) ياقوت : «معجم البلدان» بيروت (تاريخ) ج ١، ص : ٣٢٢ ويحدد سيمونيت موقع يبشتر بأنه على بعد ١٠ كلم جنوب شرق رندة وهو Porenta الحالية. انظر المرجع السابق (بالاسبانية) ص : ٥١٢ هامش ٤.

(٣٩) ابن غالب : «فرحة الأنفس»، نشر لطفى عبد البديع، مجلة معهد المخطوطات العربية المجلد ١، ج ٢ القاهرة ١٩٥٥، ص : ٢٩٥.

(٤٠) الأديبسي : «وصف المغرب والأندلس» نشر دوزي و Goege ليدن ١٨٣٤، ص : ٢٠٤.

(٤١) بئر : «دراسات في تاريخ الأندلس وحضارتها»، الطبعة ٢ ج ١ ص : ٢٤٢، ٢٤٣.

ولأول وهلة، اعتبرت الإمارة أن الحركة مجرد عصابة من اللصوص، فاكتفت بإرسال قوة صغيرة بقيادة عامل الكورة لتأديبها، ولكن ابن حفصون الذي تكاثرت أنصاره ألحق بها هزيمة ماحقة، ولم تجد معه نفعا الحملة الثانية التي عالجته، فلما شعرت بخطورة الموقف بعثت بقائد الجيوش نفسه مع كتيبة مهمة تمكنت من إجهاض الحركة وإلقاء القبض على زعيمها، وحاولت الإمارة مساومته فالحقته بمصاف الحشم سنة ٢٧٠ هـ (٤٢).

غير أن وجود زعيم الحركة في بلاط الأمير لم يكن الهدف الذي ناضل من أجله، ولذلك سرعان ما لاذ بالفرار من القصر والتحق بمعقل الثورة ببشتر سنة ٢٧١ هـ لاستئناف الثورة، ولا اعتبار لما حلل به أحد الدارسين^(٤٣) هذه الخطوة من جانب زعيم الحركة من كونه لم يستطع أن يتكيف مع حياة المدينة، بل إن السبب يرجع كما يذكر ذلك أحد المؤرخين^(٤٤) إلى أن صاحب المدينة أمر أن يعطى له شر الأطعمة، فما كان عليه إلا أن يقابله واحتج عليه بشدة، فأهانته صاحب المدينة، مما أدى به إلى الخروج عن قرطبة واستئناف ثورته.

مع رجوع ابن حفصون إلى ببشتر تبدأ المرحلة الثانية في تاريخ الحركة، وهي مرحلة التنظيم الثوري المسلح. لقد التقى القائد بالفلاحين والعبيد وذكرهم بأنه لا يتوخى من تنظيم الحركة سوى مناهضة

(٤٢) ابن الأثير « الكامل » ج ٧، ص : ٢٦١.

(٤٣) Provençal : op, cit, p : 304.

(٤٤) ابن القوطية : افتتاح، ص : ١١١.

الأرستقراطية الإقطاعية وتحرير الأهالي من العبودية^(٤٥). وتمكن من إلهاب حماسهم، فأتسعت قاعدة حركته، وأصبح لها أهداف وبرنامج سياسى واضح. ولم يألُ جهداً فى شرح برنامجه والدعوة إلى الالتفاف حوله، فوجه دعائه إلى كافة أنحاء الأندلس لهذا الغرض^(٤٦). وبعد أن اشتد ساعد الحركة الحفصونية دخلت فى صراع سافر مع السلطة.

ولسنا بصدد عرض تفصيلات الجانب العسكرى والملاحم البطولية التى حققتها الحركة، بل نكتفى بذكر أهمها دون الخوض فى الجزئيات، وذلك فى ضوء التطور الذى عرفته الحقبة الإقطاعية نفسها.

فى سنة ٢٧١ هـ حاصر الجيش السلطانى معقل الثوار، غير أنه لم يفرز بطائى. وكان ذلك فى وقت تفاقمت فيه التجزئة السياسية، ونشأت إمارات إقطاعية جديدة أجبر الأمير على التصدى لها. وهذا يعنى أنه كلما تفاقم الإقطاع وتعاضمت الحركة الحفصونية وزادت اتساعاً وشمولاً. وإلى حدود سنة ٢٧٤ هـ دخلت تحت سلطتها بعض المناطق مثل ريه ورنده وحصن الحامة.

وبالرغم مما عرف عن الأمير المنذر من جد وعزم فى القضاء على الثورات، فإن كل حملاته ضد المواقع الحفصونية ذهبت هباء^(٤٧)، بل اضطر إلى عقد هدنة مع زعيم الثورة تبين له فيما بعد أنها لم تكن سوى خدعة حرب استفاد منها خصمه لإعادة تنظيم قواته. وعاد ابن حفصون لمحاربة

(٤٥) ابن عذارى : م. س. ج ٢، ص : ١١٤.

(٤٦) Simonet, op, cit, p : 158.

(٤٧) ابن عذارى : م. س. ج ٢، ص : ١٢٥.

الجيش السلطانية^(٤٨)، مستعملاً أساليب التجسس لمعرفة تحركات عدوه واكتشاف عوراته^(٤٩) ومتبعاً أسلوب الحصار الاقتصادي لإضعافه^(٥٠).

وبعد سلسلة من الانتصارات، أخذ عوام البوادي يتدفقون على حركته، فبدأت سلطته تتسع حتى شملت كورة ريه وارشذونة ومالقة وحيان^(٥١)، وهنا دخلت الحركة الحفصونية مرحلتها الثالثة وهي مرحلة إقرار السلطة.

وترتبط هذه المرحلة الجديدة بالنمط الإقطاعي الذي عرف ذروته خلال عهد الأمير عبد الله، فبمجرد ما آلت إليه الإمارة، ظهر ضعف السلطة المركزية أكثر من ذي قبل. كما أن بيت المال عرف الإفلاس في عهد هذا الأمير بالذات، فلجأ إلى جلب العسكر المرتزق، ومن ثم انفصل عنه كبار قادة الجند العربي، واضطر إلى الاعتراف بهم، وإقطاعهم المناطق التي استولوا عليها إقطاع تسجيل^(٥٢)، لفقدت الإمارة هيبتها واختل نظام الوراثة وهي نقطة ضعف استغلتها الحركة الحفصونية في تحقيق نجاحها لأن التبدل السريع في الأمراء واغتيال بعضهم كان يتطلب وقتاً

(٤٨) ابن عبد ربه : «العقد الفريد»، تحقيق أحمد أمين وإبراهيم الأبياري، القاهرة ١٩٦٥ ج ٤ ، ص : ٤٩٧ - ابن خلدون : م. س. ج ٤ ص : ١٢٥ - ابن الخطيب «أعمال الأعلام» تحقيق برونسسال، بيروت ١٩٥٦، ص : ٢١.

(٤٩) ابن القوطية : م. س. ص : ١٢٧.

(٥٠) الخشنى : «أخبار الفقهاء والمحدثين» مخطوطة الخزائن الملكية رقم ٦٩١٦ ورقة ٥ الوجه ٢ وينقل قول ابن حفصون أثناء حصاره لأحد الحصون : «والله لأقطعن شجركم ولأفسدن زرعكم».

(٥١) ابن الخطيب : «الإحاطة» ج ٤ ص : ٢٩.

(٥٢) لقد عالجت هذا النوع من الإقطاع في كتابنا : «أثر الإقطاع في تاريخ الأندلس السياسي»، ص : ١٨٢ - ١٨٥.

كبيراً لتوجيه الضربة القاضية لها ففي ظل هذه المعطيات التي خلفها تفاقم الإقطاع كان من الطبيعي أن تتحول الحركة الحفصونية من حركة مسلحة إلى إمارة لها كل مقومات الدولة.

ومع أن بداية حكم الأمير عبد الله عرفت توقيع هدنة مع الحركة الحفصونية وتعيين زعيمها حاكماً على كورة ريه بالاشتراك مع وال يمثل حكومة قرطبة، فإن ذلك لم يكن سوى فرصة امتثلها أبين حفصون لإحكام تنظيماته. ثم ما لبث أن استأنف الثورة فطرد عامل الأمير، وأرسل أحد مساعديه إلى النواحي القريبة مثل استجة ولشبونة واستطاع أن يوقع هزيمة نكراء بقائد جيوش الإمارة^(٥٢).

واتسعت المناطق التي بسطت عليها الثورة سلطتها خاصة عندما استولت على حصن «بلاي» وهو نقطة استراتيجية تشرف على العاصمة قرطبة. واستطاعت أن تبيث الخوف والذعر في الأمير وحاشيته. وبلغ بها الأمر إلى درجة التحدي عندما تقدم أحد الفرسان الذين يشكلون قوتها، فاقحم القنطرة التي تفصل قواته عن الأمير^(٥٤)، بل ذهب إلى حد إحراق الخيمة السلطانية^(٥٥) وبدا أن العاصمة نفسها أصبحت وشيكة السقوط في قبضة الثوار، فأخذ الفقهاء كعادتهم يصفون انتصارات الحركة الحفصونية بأنها عقاب من الله للمسلمين، وأن سبب ذلك راجع إلى الفسوق والمجون الذي ساد قرطبة^(٥٦).

(٥٢) ابن حيان «المقتبس»، القطعة الخاصة بم عهد الأمير عبد الله ص : ٥١.

(٥٤) مجهول : أخبار مجموعة نشر مدريد ١٨٦٧ ص : ١٥١.

(٥٥) op, cit, p : 31 Palencia.

(٥٦) انظر ابن حبيب : «التاريخ الكبير لعبد الملك بن حبيب» مخطوط المعهد المصري للدراسات الإسلامية بـ مدريد رقم ٩.

وعندما تفاقمتم الأمور إلى هذا الحد، قررت الإمارة أن تتوجه بكل ثقلها لاستئصال شأفة الثوار، فخاضت ضدهم معركة ضارية هي معركة «بلاى» سنة ٢٧٧ هـ^(٥٧) وتعتبر هذه الواقعة من المعارك الحاسمة حتى أنها «انسيت كل غزاة تقدمتها»^(٥٨). وتفسير انتصار جيوش الإمارة فى هذه المعركة يعزى إلى الكثرة الهائلة فى عددها، فإذا كانت المصادر تذكر أن قوات الثورة بلغت ضعف جيش الإمارة^(٥٩)، فإن مؤرخاً^(٦٠) انفراد برواية يصف فيها المدد الذى وصل لإعانة العسكر الرسمى بأنه «مثل الليل فى اتحدار السيل».

ويحاول مؤرخو البلاط أن يجعلوا من هذه المعركة نهاية للحركة الحفصونية حتى أن ابن الخطيب نقل عن سبقه أنه منذئذ «أدبر أمر ابن حفصون، وتوقف ظهوره» ولكن الأحداث التالية دلت على عدم صحة هذا الزعم. فبعد سنتين دخل ابن حفصون «البخلة الثانية»^(٦١)، وهاجم الإمارة الإقطاعية التى أسسها سعيد بن جردى، ولم يبق أمامه سوى

(٥٧) ثمة اختلاف بين ابن الخطيب الذى يجعل تاريخ وقوع هذه المعركة سنة ٢٧٧ هـ وابن عذارى الذى يجعلها سنة ٢٧٨ هـ انظر «أعمال الأعلام» ص : ٢١ و«البيان» ج ٢ ص : ١٢٢. وحول تفاصيل هذه المعركة انظر : Dozy : 69 - 73 op, cit , p

(٥٨) ابن عيد ربه : م. س. ج ٤ ص : ٤٩٧.

(٥٩) يذكر ابن عذارى أن جيش الثورة الحفصونية بلغ ٣٠ ألفاً بينما كان جيش الإمارة ١٨ ألفاً. فقط : انظر : م. س. ج ٢ ص : ١٠٢.

(٦٠) ابن عيد ربه : م. س. ج ٤ ص : ٤٠٨.

(٦١) ابن عذارى : م. س. ج ٢ ص : ١٢٨.

حصن «بلاى» ليرجع إلى ما كان عليه^(٦٢). ولا أدل على بقائه فى موقف قوة من شهادة أحد المؤرخين^(٦٣) بأنه «استقرت حاله فى اعتزاز إلى أن هلك». وهذا راجع حسبما نعتقد إلى انشغال الإمارة بمحاربة الحركات الانفصالية ومجمعات الممالك النصرانية فى الشمال.

حقاً إن هذه المعركة خلفت نتائج كانت من فى صالح الإمارة، من بينها خضوع استجه وأرشدونه وألبيرة وجيان، ثم رد الاعتبار لها فى نفسها. لكن هذا الخضوع لم يكن إلا مؤقتاً^(٦٤). ولم تكن المعركة فاصلة كما انتهى إلى ذلك أحد الدارسين^(٦٥). لاشك أن الحركة الحفصونية فقدت معنويتها فى الخارج، وخاصة تجاه أعداء الأمويين الذين ترقبوا بلهفة انتصار ابن حفصون، وهذا ما يفسر البرودة التى أصبح يستقبل بها سفراؤه^(٦٦)، ولكنها مع ذلك بقيت صامدة.

غير أن الثورة الحفصونية عرفت تحولا واضحا مع أيلولة الخلافة إلى عبد الرحمن الناصر الذى استأسد فى القضاء على التجزئة الإقطاعية، عندئذ دخلت الثورة مرحلة التوقع والانهيال بحكم ظروف ومعطيات العصر الجديد : عصر الخلافة وانحلال الإقطاع.

لقد بدأت الإمارات الإقطاعية تعلن دخولها فى حصارية الدولة،

(٦٢) سيمون هايك : الناصر لدين الله طبعة ١٩٦٢ (بون ذكر مكان الطبع) ص : ٥٠.

(٦٣) الونشريسى : المعيار جـ ١٠، ص : ١١٢ ينقل ذلك عن ابن القوطية.

(٦٤) Palencia, op, cit, p : 32.

(٦٥) عنان . «دولة الإسلام فى الأندلس» القاهرة ١٩٦٠ (ط ٣) ص : ٣٢١.

(٦٦) op, cit, p : 75 : Dozy.

وظهورت قوة الحكم المركزي من جديد، وبدأ قادة العسكر يتخلون عن كبرياتهم، لذلك كان من الحتمى أن تدخل الحركة الحفصونية فى مرحلتها الأخيرة مادامت مبرراتها لم تعد قائمة، إذ كانت تقاوم السلطة الإقطاعية بينما مثل عصر الخليفة الناصر بداية عصر جديد جاء على أنقاض الإقطاع، ومن ثم نفهم هذا التحول الذى عرفته الثورة، والذى انتهى بتصدعها.

وأول مظاهر هذا الانهيار تمثل فى تدهور نشاطها العسكرى نتيجة فقدانها لقاعدتها المادية ، إذ تمكنت جيوش الناصر من الاستيلاء على الجزيرة الخضراء التى كانت تؤمها السفن التجارية، وكانت الاستفادة من نشاط هذه السفن إحدى الأسس المادية الرئيسية التى ارتكز عليها نجاح الثوار «فعملم على الفسقة ما حل بهم فيها ودمره من منفعتها»^(١٧)، وانحطت معنوياتهم بعد انقطاع خطوط التموين التى أمنت لهم حاجياتهم.

أما المظهر الثانى فهو تخلى القاعدة الشعبية عنها، ولا يخالجنأ شك فى أن ذلك بدأ منذ سنة ٢٨٦ هـ عندما أعلن ابن حفصون ارتداده عن الإسلام، ولكنه بلغ مداه عندما آلت الخلافة إلى الناصر.

وإذا كان المؤرخون - قدامى ومحدثون - يفسرون انسلاخ أنصار الحركة بتنصر قائدها، فإن التفسير السوى يرجع إلى المعطيات الجديدة المتمثلة فى التحولات الاقتصادية التى طرأت إبان حكم الناصر، وبداية انتهاء الحقبة الإقطاعية.

(١٧) ابن حيان «المقتبس»، القطعة الخاصة بعبد الرحمن الناصر ص . ٨٧ - ابن عذارى: البيان ج ٢، ص . ١٦٥.

فإذا كان تنصر زعيم الحركة حقيقة لامراء فيها^(٦٨)، فإن إعلانها بشكل سافر خلال المرحلة الأخيرة من عمر الحركة أمر له دلالة. فهل كان ابن حفصون - العقل المفكر للثورة - يجهل عواقب هذا الإعلان وهو يعلم أن المسلمين يشكلون لحة ثورته ؟ ربما اتخذ ذلك كخطوة سياسية أكثر منها عقائدية لجلب عطف الفونسو الثالث كما استخلص ذلك أحد الباحثين^(٦٩)، ولكن هل غاب عن زعيم الحركة البعد الجغرافي بينهما وانشغال الملك المسيحي في محاربة أمراء الثغور المسلمين ؟

مهما كانت نواحي ذلك، فلا يجب فصلها عن الإطار العام، وهو أن انسلاخ القاعدة الشعبية عن الحركة لم يأت بمحض الصدفة، وإنما جاء منسجماً مع معطيات الظروف الجديدة، حيث بدأ المد الإقطاعي يعرف تراجعاً قبل أن ينحل نهائياً.

غير أن ارتداد زعيم الحركة عن الإسلام أثر على مسارها، فانفصل عنه قادته الكبار ومن بينهم ابن الخليع الذي أعلن الحرب ضده، واستغل الفقهاء هذا الارتداد ليصبوا عليه جام غضبيهم، ويخاطبوا عواطف المسلمين لكي يقفوا وقفة رجل واحد ضد «عميد الكافرين»، بل رأوا أن جهاده أصبح فريضة على كل مسلم^(٧٠).

(٦٨) تعطى الرواية العربية كثيراً من الدلائل حول تنصراين حفصون منها مثلاً دعوته لطالب بن مولود - أحد أتباعه باعتناق المسيحية، انظر : ابن هيان : م. س. ص : ٢١٦ - مجهول : نعي أندلسي ص : ٧٦ ويذكر ابن الخطيب في الاحاطة ج ٢ ص : ٢٧٩ أن المطرف بن الأمير عبد الله هاجم كنيسة في بيشتر فهب مع النصاري للدفاع عنها. (٦٩) بيشون : «النبوة العربية في أسبانيا»، ص : ٢٧٩.

(٧٠) ابن عذاري : م. س. ج ٢ ص : ١٢٩.

إن هذه المعطيات الجديدة التي ذهبت بالحقبة الإقطاعية نحو نهايتها، أثرت في سيرورة الثورة الحفصونية إذ أن زعيمها عول على المصالحة مع النظام السياسى الجديد، وأعلن دخوله فى حظيرة الدولة سنة ٢٠٢ هـ. ويذكر ابن حيان^(٧١) تفهم الناصر لمغزى هذه الحركة الثورية وإعطائه الأمان لزعيمها ثم تبادل الهدايا بين الجانبين^(٧٢). وقد قضى ابن حفصون أواخر أيام حياته فى البلاط إلى أن اختطفته يد المنون سنة ٢٠٥ هـ^(٧٣).

لكن استسلام زعيم الحركة لم يكن معناه انطواء صفحتها الأخيرة، لأن علم الثورة عاد ليرتفع من جديد فى قلعة يبشتر على يد أبنائه الذين اضطروا لمحاربة أبيهم بعد أن أصبح «انتهازياً» فى نظرهم. ورغم أن الزعماء الجدد كانوا مشحونين بطاقة جبارة، إلا أن العصر لم يكن عصر الحركات المناهضة للإقطاع. ما دام النظام السياسى الجديد جاء على أنقاضه، ولذلك فإن صراع الإمارة معهم لم يدم طويلاً. وساهم فى إنتهائه صراع زعماء الحركة أنفسهم، كذا الانشقاقات التى حدثت داخل صفوفهم. وحسبنا أن جعفر بن حفصون الذى تولى زعامة الحركة بعد أبيه لقى مصرعه على يد أنصاره فى يبشتر، ويتدبير من أخيه سليمان الذى خلفه. وكان الأخير قد عقد سلفاً مع الإمارة، ولكنه لاذ بالفرار عن قرطبة والتحق

(٧١) المقتبس : م. س. س. : ١١٢ ويذكر : «فكان الناصر لدين الله مع شموله جميع المارقين بالنبذ والمحاددة وتصميمه فى حوشهم إلى الجماعة ودفعه عن كافتهم الهراة يتطوى لزعيمهم هذا المارق على ولك رعايه وراء وجه يجد به السبل إلى مكافاة يده».

(٧٢) ابن الخطيب : «أعمال الأعلام» : ص : ٣٤.

(٧٣) ابن هزاري : م. س. س. : ١٧١.

يبشتر، لاستئناف الثورة^(٧٤). غير أن مؤامرة حيكت ضده من قبل أهالي ببشتر، ورغم الاحتياطات التي اتخذها، فقد تم قتله بطريقة مشوهة سنة ٢١٤ هـ. في حين رضى أخوه حفص للأمر الواقع، فاستسلم للإمارة في السنة الموالية. وتم فتح ببشتر التي انطلقت منها الحركة الحفصونية سلماً بعد حصار طويل الأمد^(٧٥). وبذلك «انقرض أمر بـ بن حفصون»^(٧٦)، وانتهت هذه الثورة التي دامت حوالي نصف قرن.

ولا يعزى فشل الحركة الحفصونية إلى خططها الفاشية، وانعدام النظام العقائدي فيها كما ذهب إلى ذلك أحد الباحثين^(٧٧) فالخطب التي وجهها زعيم الثورة، وبثه للدعاة في كافة أرجاء الأندلس كما أسلفنا القول، ينهض حجة على برنامجها الواضح، وهو استئصال شائفة الإمارة التي رأت فيها سلطة إقطاعية مستبدة، ومن المفيد أن نورد نصاً يوضح خطة ابن حفصون وعزمه على تأسيس دولة منذ بداية الحركة. فقد أورد صاحب «فقهائ مالقة وأدباؤهم» أن أحد الفقهاء ويدعى عامر بن معاوية لقي ابن حفصون قبل أن يؤسس دولته فقال له : «اتق الله إذا ملكت رقابهم»^(٧٨).

ونعتقد أن فشلها يرجع أساساً إلى انحلال النظام الإقطاعي وتغيير البنية السياسية، وعودة الحكم المركزي مع بداية الصحوة البورجوازية التي

(٧٤) ابن حيان : م. س. هـ : ١٠٤ - ابن عذاري : م. س. ج ٢، ص ١٩٢.

(٧٥) مجهول : نص أندلسي يتعلق بالسنتين الأولى من حكم الخليفة الناصر لدين الله نشره بروينسال وكرسية غومس مدريد ١٩٥٠ هـ : ١٩٥.

(٧٦) ابن حيان : م. س. هـ : ٢١٢ - ٢١٢ - ابن عذاري : م. س. هـ : ١٩٥.

(٧٧) زكار : «تاريخ العرب والإسلام» : ص ٤٧٤.

(٧٨) ابن عسكر : فقهائ مالقة وأدباؤهم ورقة ١٠٦.

عرفتها الأندلس في بداية القرن الرابع الهجري، هذا بالإضافة إلى ما اعتري الحركة نفسها من انقسامات داخلية^(٧٩).

ويعد أن عرضنا لأهم مراحل تطور الحركة الحفصونية التي ضمت معظم الفلاحين والأقنان والعيبد الراضحين تحت نير الأرستقراطية الإقطاعية، نتساءل الآن عن النتائج المترتبة عنها.

إن أهم تلك النتائج تمثلت في إقامة حكومة ثورية شعبية لها نظامها الخاص، ثم إقرار الأمن، وتحقيق العدالة الاجتماعية، وتخفيض الضرائب عن الفلاحين وتحرير العبيد والأقنان وحماية المستضعفين.

لقد قدر للحركة أن تتوج نجاحاتها بإنشاء إمارة مستقلة لها دورها الأمني والاقتصادي والعسكري، وتقوم على رأسها حكومة «ثورية» بكل ما تعنيه الكلمة، لا من حيث المبادئ التي استهوت آلاف المزارعين المشحونين بالكراهية ضد «مطغيان الأرستقراطية العربية» ولا من حيث القدرة التنظيمية المتفوقة التي كانت من أبرز ملامح هذه الحركة والعامل المهم في استمراريتها دون تعثر^(٨٠).

وإذا كانت المصادر لا تعدنا بالقدر الكافي لمعرفة النظام السياسي الذي أقامته الحركة الحفصونية، فثمة إشارات طفيفة يمكن أن تلقى بعض الأضواء على الموضوع، وهو ما أغفلته الدراسات السابقة.

(٧٩) الوثائق الرئيسية : «معيان» ج ١٠، ص : ١٤٠.

(٨٠) بيضون : م. س. ص : ٢٨٠.

لقد صار ابن حفصون الرئيس الفعلى لإمارة تبسط سلطتها على جنوب الأندلس، وأصبح هو الذى يعين الموظفين ويعزلهم، فقد ذكر ابن حيان^(٨١) أنه عزل جعفر بن مقسم عن السقافة ثم ولاه إياها بعد ذلك، وأحاط نفسه بجماعة من «أطناب الدولة» وهم أكابر رجاله ووزراء حكومته^(٨٢). وعين عمالا ينوبون عنه فى المناطق التى خضعت لسلطته^(٨٣). كما أصبح له «أتباع» يشبهون العمال، ويقومون بإدارة الحصون البعيدة عن مناطق نفوذ الإمارة الحفصونية^(٨٤). وذكر أحد المؤرخين فى هذا الشأن أن «عيشمون الملقب بالخير كان عاملا لابن حفصون على ريه»^(٨٥).

وإذا صدقنا الروايات الرسمية المتحاملة، نستشف أن نظام السياسى تميز بالاستبداد حيث أثر عنه قوله لأنصاره «أنا ربكم الأعلى»^(٨٦). ولكن يجب أن نفهم هذا الاستبداد فى إطار قانون الغاب الذى ساد الأندلس خلال هذه الحقبة، فلم يكن ابن حفصون أكثر من ساهر

(٨١) «المقتبس»، ص : ١٤٤.

(٨٢) نفسه، ص : ١١٢.

(٨٣) ابن عذارى : م. س. ج ٢، ص : ١١٧ ويذكر أن الأمير المنذر بعد أن تغلب على قسبة أرشونونه «أسر عامل ابن حفصون».

(٨٤) مجهول : نص أندلسى، ص : ٢٧.

(٨٥) ابن عسكر : «فقهاء مالقة وأدباؤهم» ورقة ١٧٨.

(٨٦) ابن عذارى : م. س. ج ٢، ص : ١١٨.

على إقرار الأمن والاستقرار في دولته الفتية، وهو عمل استوجب منه شيئاً من الصرامة في مجتمع يعج بالفوضى، والضرب على أيدي المشاغبين والمناهضين للثورة، وكل من يقف ضد العدالة الاجتماعية. ولا غرو فإن أهالي ريه هم الذين اختاروه من تلقاء أنفسهم و«قلدوه رياستهم»^(٨٧) ولم يفرض نفسه عليهم البتة، هذا فضلاً عن أنه كان محبوباً من طرف جميع رعيته بفضل خصاله الحميدة، إذ كان شجاعاً متواضعاً، جواداً رقيقاً بالمستضعفين، متوخياً العدالة، مصداق ذلك اعتياده على تقسيم الغنائم بين جنوده^(٨٨).

هذه الصفات كلها بصمت النظام السياسي الذي أقامه، فتميز باللين مع المستضعفين والشدة مع الأرستقراطية، فتمكن بذلك من إقرار الأمن الذي عجزت عن تحقيقه السلطة المركزية «فكان شديد القيرة، حافطاً للحرمة، وكان ذلك مما يمثل النفوس إليه»^(٨٩) ومن مظاهر سيادة الأمن في ربوع إمارته أن المرأة كانت تسافر من مدينة إلى أخرى بمالها ومتاعها دون أن يعترض سبيلها معترض^(٩٠). ولعل تردد هذه الرواية لدى جمهرة

(٨٧) الوثائقي: «المعيار»، ج ١٠، ص: ١١٠.

(٨٨) هذا ما يفهم من خلال هذه الرواية التي ذكر صاحبها أن عامل الأمير انهزم أمام ابن حفصون وترك غنائم «أنهبها عمر وأصحابه» انظر: ن. م. ص: ١١٠.

(٨٩) م نفسه، ص: ١١٢.

(٩٠) ابن عذاري: م. س. ص: ١١٤.

المؤرخين وإعطائهم مثالا بالمرأة يوضح ما عانت منه الأندلس من غياب سلطة حازمة، وهو ما تمكنت الحركة الحفصونية من تثبيته، فلم يكن جزاء من يمد يده إلى امرأة إلا السيف، وتكفى أحيانا شهادة طفل لتطبيق هذا الجزاء^(٩٠).

لقد نجح زعيم الحركة الحفصونية في إقرار الأمن والاستقرار، وإدارة منطقة مترامية الأطراف تضم كل يواى الأندلس الجنوبية، إضافة إلى بعض المدن التى دخلت تحت سلطته، ولا أدل على اتساعها من أنها شارفت العاصمة قرطبة، ولم يبق بينها وبين مناطق نفوذه سوى مرحلة قصيرة، ويوضح ابن الخطيب^(٩١) المناطق التى دخلت تحت نفوذه، فيذكر أنها شملت أكثر بلاد الوسط بين ريه والجزيرة الخضراء والبيرو وأحواز قرطبة.

ومن مظاهر سلطته أنه أخذ يجبى الضرائب بنفسه، هذه الضرائب التى اعتبرت ضرورية لتسيير جهاز دولة فتية، وليس ثمة حجة تدعم ما ذهب إليه أحد الدارسين^(٩٢) من أنه اشتط فى فرض المغارم. فالتأمل المنطقي يظهر أنه خففها بالمقارنة مع تلك التى فرضتها الإمارة. لقد ثار السكان بسببها سنة ٢٦٥ هـ إبان خضوعهم لحكومة قرطبة، أما وقد أصبحوا تحت

(٩٠) ابن عسك : فقهاء مالقة، ص : ١٧٥.

(٩١) أعمال الأعلام، ص : ٢٥، ٢١.

(٩٢) Bertrand: Histoire d'Espagne, Paris, 1932, p : 180.

رعاية قائد شعبي من طيبتهم، فإنهم رضوا بأدائها عن اقتناع بعد أن خففت عنهم، ولم يكن ثمة ما يحول دون الثورة عليه لو أنه بالغ فيها. والثابت أنه لم يرهق المزارعين، بل قنع بما قدموه له عن طيب خاطر^(٩٣). ورغم تنصره لم يميز بين المسيحي والمسلم بل قام ببناء مسجد ضخم في يبشتر كان يؤمه المؤمنون ويرفعون من منابر الدعوة للثورة على السلطة الجائرة، وهذا ما يفسر خرابه على أيدي الناصر أثناء فتحه لبشتر^(٩٤). كما أن الحكومة الحفصونية لم تسلك سياسة عنصرية، بل تحالفت مع قوى عربية وبربرية. وظل ابن حفصون نفسه يعطى الأسبقية للعرب أثناء قيادة الجيوش^(٩٥).

وحتى لا تعيش هذه الإمارة الفتية في عزلة، كان عليها أن توطد علاقاتها مع الخارج متوخية من ذلك هدفين : كسب الشرعية، والحصول على إمدادات لتقوية موقفها. وفي سبيل ذلك عين ابن حفصون سفراء في الخارج^(٩٦) واتصل ببلاط القيروان، فأرسل مبعوثين يحملان معها

(٩٣) سيمون حايك : «الناصر لدين الله» ، ص : ٤٥.

(٩٤) ابن حيان : م. س. ص : ٢٣٤.

(٩٥) ابن القوطية : افتتاح، ص : ١٢٧ حيث يقول : «وانصرف ابن حفصون و«نجيل» - زعيم عسكر ابن حجاج إلى مضربيهما وكانا إذا اجتمعا لم يكن لابن حفصون أمر ولا نهى ولا تقديم ولا تأخير معه».

(٩٦) ابن خلدون : «العبر»، ج ٤، ص : ١٢٩ ويذكر تبادل السفراء بين ابن مسلمة صاحب أشبيلية وابن حفصون.

هدايا. وسمى من اتصاله بالأغلبة إلى الحصول على وساطتهم لدى بغداد لتعترف به^(٩٧)، وهي خطة دبلوماسية جريئة كادت أن تعطى نتائج مهمة لو تحققت إذ أن اعتراف القيروان وبغداد بشرعية تولته كان كفيلاً باسترضاء الكثير من العرب والبربر المعارضين لإمارة قرطبة^(٩٨). لكن الأمير الأغلبى رد رداً غامضاً، واكتفى بتحريضه على إثارة العراقيين في وجهها، ورد على هديته بهدية^(٩٩).

وقد أثار الموقف الأغلبى من الإمارة الحفصونية آراء بعض المؤرخين فذهبوا إلى القول بأن عدم تأييد إبراهيم بن أحمد الأغلبى لابن حفصون يرجع إلى هزيمته في موقعة «بلاى» واعتناقه المسيحية. ولكن تأمل الحداثيين أن الفارق الزمني بينهما هو أكثر من عشر سنوات، ولم تكن هزيمة «بلاى» كما سبق القول الضربة القاصمة للحركة الحفصونية. فإذا كان الأمر يتعلق بالانتصارات، فالأولى بالأمير الأغلبى أن يتحمس للقضية الحفصونية في مرحلة ما بعد وقعة «بلاى»، وذلك لما حققته من حملات مظفرة خلال هذه المرحلة. والأغلب على الظن أن الأمير الأغلبى اتضح له

(٩٧) محمود إسماعيل : «الأغلبة» : سياستهم الخارجية، طبعة البيضاء ١٩٧٨ (ط ٢) ص: ٢٢٠.

(٩٨) نفسه، ص: ١٢١.

(٩٩) يذكر نورى أن إبراهيم بن أحمد الأغلبى طلب من ابن حفصون أن يتصرف كأن سجل الولاية على الأندلس قد أعطى له انظر : Dozy, op, cit, p : 63.

البعد الاجتماعي الذي تحمله هذه الحركة وأنها جات مناهضة للإقطاع فأبى أن يعترف بحركة تشبه تلك الحركات التي أقضت مضجعه هو نفسه.

وعلى أية حال، فإن فشل الحكومة الثورية في كسب الشرعية من القيروان وبغداد لم يفت في عضدها، فجددت محاولاتها بالاتصال مع الشيعة الفاطميين الذين أطاحوا بحكم الأغلبية فضلاً عن كونهم أعداء للأمويين. ولعبت العوامل الاقتصادية دورها في هذا التقارب : فعبيد الله الشيعي كان مهتماً بشؤون الأندلس، ومكنته إقامته في سبلماسة من التعرف عن كثب على أهمية الطرق والمسالك التجارية الرابطة بينها وبين السودان^(١٠٠). وحاول استغلال هذه الفرصة، فأرسل سفناً إلى الساحل الأندلسي، غير أن الناصر أتى عليها وأحرقها بكاملها^(١٠١).

ونتيجة تقارب المصالح بدأت الدولة الحمصونية تظهر دعوة عبيد الله^(١٠٢) وصار اسمه يتردد فوق منابرها^(١٠٣)، ورد الشيعة الفاطميون

(١٠٠) الجنحاني : «دراسات مغربية في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للمغرب الإسلامي»، بيروت ١٩٨٠، ص : ٧٧.

(١٠١) سالم : «البحرية الإسلامية في المغرب والأندلس»، ص : ١٧٤.

(١٠٢) ابن خلدون : «العبر»، ج ٤، ص : ١٣٥ - ابن حيان : م. س. ص : ٢١٩ - ٢٢٠.

(١٠٣) مجهول : «ذكر بلاد الأندلس وفضائلها»، ص : ١٨٣.

بإرسال هدايا لابن حفصون مع رجلين لإقامة الدعوة^(١٠٤)، غير أن هذه العلاقة الودية كان عمرها قصيراً لأنها جاءت في وقت كانت التجزئة الإقطاعية في الأندلس تسير نحو النهاية، وهذا ما يفسر إرجاع ابن حفصون للداعيتين، ودخوله لحظيرة النولة سنة ٣٠٣ هـ (١٠٥). ويكشف حرص الفاطميين وتقائهم في دعم حركة ابن حفصون أنهم رأوا فيها حركة مناهضة للإقطاعية السائدة في الأندلس مع العلم أنهم أسسوا نولتهم على أنقاض الإقطاع الأغلب.

وفي سبيل تدعيم نفوذها، اعتمدت إمارة ابن حفصون على سياسة الأحلاف، وكانت نتائجها أخطر بكثير من تحالف الإمارات الإقطاعية فيما بينها لدرجة أنها أربكت حكومة قرطبة. ولم يجد ابن حفصون حرجاً في التحالف مع أي جهة ولو كانت إمارة إقطاعية، وذلك من أجل تحقيق أهداف نولته، ولأنه تأكد أن النقيض الرئيسي يتجلى في الإمارة الأموية التي حملها مسؤولية ما آلت إليه أوضاع المزارعين بالإضافة إلى سوء الأحوال العامة، ولذلك تحالف مع ابن حجاج^(١٠٦) وابن مسلمة^(١٠٧)

(١٠٤) ابن الخطيب : م. س. ص : ٣٢.

(١٠٥) ابن خلدون : م. س. ص : ١٢٥.

(١٠٦) ابن الخطيب : م. س. ص : ٣٢.

(١٠٧) ابن حيان : م. س. ص : ٧٢.

صاحبي أشييلية، وابن الزيات المستقل في الجزيرة الخضراء^(١٠٨) ومع إمارة
بنى رفاعة^(١٠٩) وخير بن شاكر صاحب شوذر^(١١٠) وسعيد بن مستنة^(١١١)،
وسعيد بن هذيل^(١١٢) وابن الشالية الذي وصلت درجة التحالف معه إلى حد
المصاهرة^(١١٣).

واتسعت سياسة التحالف لتشمل بعض إمارات الثغور وكذا الممالك
النصوانية فتحالفت الإمارة الحفصونية مع بني قسي ومملكة
شتوريس^(١١٤)، ومملكة نافارا^(١١٥)، إلى غير ذلك من التحالفات التي زادت
الجمهورية الفتية مناعة ومتانة، بل بلغت سياسة التحالف القصر نفسه إذ
تمكن ابن حفصون من استقطاب أحد الأمراء وهو محمد بن الأمير عبد
الله وضمه إلى صفوفه قبل أن يقتك به أخوه المطرف^(١١٦).

(١٠٨) نفسه، ص : ٢١٢.

(١٠٩) ابن عذاري : م. س. ج ٢، ص : ١٠٦.

(١١٠) نفسه، ص : ١٢٦.

(١١١) نفسه، ص : ١٢٩.

(١١٢) نفسه، ص : ١٤٥.

(١١٣) ابن الأبار : «كتاب الحلة السيرة» تحقيق حسين مؤنس القاهرة ١٩٦٢ ج ١،
ص : ٢٢٠.

(١١٤) Bertrand. op, cit, p : 178 حجي : «اندلسيات» المجموعة ٢ بيروت
١٩٦٩، ص : ١٢٣.

(١١٥) Rossewst. op, cit, p : 360.

(١١٦) ابن الأبار : م. س. ج ٢، ص : ٢٦٧.

ومن النتائج السياسية الأخرى التي تمخضت عن الحركة الحفصونية مساهمتها في الإبقاء على التجزئة الإقطاعية، فحكومة قرطبة جندت كل إمكانياتها لقمعها نظراً لخطورتها، ويقدر ما ازدادت الحركة الحفصونية قوة بقدر ما تفاقمت التجزئة السياسية في الأندلس، فخلقت بذلك متاعب كبيرة للإمارة^(١١٧).

وغنى عن القول إنها زادت في انحطاط هيبة السلطة المركزية وإضعاف نشاطها العسكري، فصار ابن حقصون يدون مدافع المنافس الأول للأمير، حتى بدأ في بعض اللحظات أن عرش بني أمية صار يهتز تحت سنان سيوف أنصاره من المزارعين والأقنان.

وتكمن النتائج الاقتصادية للحركة الحفصونية في سلبها الدور التجاري من الإمارة. فإذا كانت قد انطلقت من البوادي، فسرعان ما انضمت إليها المدن الهامة الواقعة على الساحل الجنوبي، وبذلك قطعت الخط التجاري الرابط بين الأندلس وبلدان العدو، مما أضر باقتصاد الإمارة الأموية وحرمها من منفذ في غاية الأهمية ولم تعد سيطرتها على هذا الطريق إلا سنة ٢٠١ هـ بفضل جهود الخليفة الناصر^(١١٨). كذلك، ساهمت

(١١٧) الضبي : «بغية الملتمس في تاريخ رجال الأندلس»، تحقيق كويميرا مدريد ١٨٨٤، ص : ٢٩٣.

(١١٨) ابن حيان : ص : ٨٧ في ٤، القطعة الخاصة بمعهد عبد الرحمن الناصر.

غارات الثوار في تخريب ضياع الإقطاعيين وقطع أشجارها وانتساف زرعها وقتل ونهب مواشيها^(١١٩) الشيء الذي أدى إلى تقلص إنتاجها، وإذا علمنا أن كورة ريه تعد من أخصب كور الأندلس^(١٢٠) نفهم الخسائر الإقتصادية الجسيمة التي منيت بها الإمارة، وبالتالي نذكر سر استئسادها في قمع ثورة ابن حفصون.

أما من الناحية الاجتماعية، فإن الحركة الحفصونية رفعت شعار المساواة، فخفضت من الضرائب، ونادت بمساواة المولدين مع العرب ودافعت عن حقوق المرأة وضمنت حمايتها^(١٢١)، واستطاعت أن تحقق الاستقرار الاجتماعي وتقضي على أعمال السلب والنهب والفساد الأخلاقي. لكنها مع ذلك خلفت أثناء حروبها أعداداً هائلة من الضحايا الذين حصدتهم سيف الجيش السلطاني.

كما أسفرت عن تغيرات اجتماعية أخرى بحيث حولت كثيراً من

(١١٩) ابن عذاري : م. س. ج ٢، ص : ١٢٢. حيث يقول عن ابن حفصون وأتباعه «وكانوا قد أضروا بأقاليم قرطبة وضيقوا عليهم حتى أغاروا على أغنام قرطبة».

(١٢٠) الاصطخرى، «كتاب المسالك والممالك»، تحقيق الحيني طبعة ١٩٦١ ص : ٢٦ -

ابن حوقل : صورة الأرض بيروت ١٩٧٩، ص : ١٠٦.

(١٢١) الوثعريسي : «المعيار»، ج ١٠، ص : ١١٢.

الأسرى، إلى عبيد^(١٢٢)، في الوقت الذي عملت فيه على تحرير من كانوا يرزحون تحت نير العبودية^(١٢٣)، وبالرغم من قساسة هذه النتيجة، فإن الحركة الحفصونية، اعتبرتها ضرورة لإرواء عطش الانتقام ممن استعبدوها، وهو نفس ما ذهبت إليه حركة الزنة التي لم تتقاعس عناصرها عن استرقاق من استيعفهم بالأمس^(١٢٤).

ومن الناحية العمرانية، نحن في غنى عن تأكيد أثر الحركة الحفصونية في تعدد الحصون، وبناء المعاقل التي اتخذت كقواعد للدفاع، حتى أصبح جنوب الأندلس برمته عبارة عن سلسلة من الحصون. والدليل على ذلك هو ما ورد في الكتاب الذي وجهه الناصر إلى ابن حفصون، وذكر فيه ١٦٢ حصناً^(١٢٥). ولعل كثرة الحصون التي بناها الأخير كمراكز للدفاع جعلها تنعكس في الأمثال الشعبية خاصة بين صفوف أنصاره^(١٢٦).

قصارى القول إن الحركة الحفصونية جاءت كإنتفاضة ضد الإقطاع السائد في الأندلس خلال النصف الثاني من القرن الثالث الهجري،

(١٢٢) ابن سهل : «نوازل الأحكام»، ص : ٥٦.

(١٢٣) انظر نازلة ابن سهل : من المصدر نفسه ، ص : ٢٠٦.

(١٢٤) النورى : مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي، ص : ٧٢.

(١٢٥) ابن حيان : م. س. ص : ١١٥.

(١٢٦) كان أنصار ابن حفصون يتخفون المثل الشعبي التالي : «حصنى ولا من يقتنى» انظر : «الزجالي أمثال العوام في الأندلس» تحقيق محمد بنشريفة، فاس ١٩٧٥، ص : ٢١١.

وتمكننت من زعزعتة. ورغم تحامل المؤرخين عليها، فقد أبان البحث زيف ادعائاتهم، إذ تمكن ابن حفسون من تحقيق ما كانت ترنو إليه جماهير الأندلس من أمن واستقرار وعدالة.

الفصل الخامس

الجوانب الخفية في حركة التصوف

وكرامات الأولياء بالمغرب

(العصر المزابطي - الموحدي نموذجاً)

ظلت كرامات الأولياء قطاعاً منسياً ومهملاً من طرف المؤرخين باعتبار أنها مجرد عطاء فكري سلوكي وثيق الارتباط بقوى غيبية، بينما هي في الواقع نتاج اجتماعي، وإفراز لشروط تاريخية، وانعكاسات لإكراهات اجتماعية، وتجل لواقع يزخر بالتناقضات.

من هذا المنطلق، تطمح هذه الورقة إلى تناول الكرامة كطرح اجتماعي، ومن ثم البحث عن موقعها في المجتمع المغربي، وتفاعلها مع بناء الأساسية، وذلك في فترة حاسمة نضج فيها الفكر الكرام، وتحول إلى «طرف» سياسي اكتسب مناعة وقوة فاعلة في خارطة الصراع الاجتماعي، ونقصد بها القرن السادس الهجري، والعقد الأول من القرن اللاحق.

وسننتقل في معاناة موقع الكرامة وأثرها في المجتمع المغربي في هذه الحقبة من ثلاث تساؤلات محورية هي :

١ - ما هو المفهوم الاجتماعي للكرامة الصوفية، وما هي الفئات الاجتماعية التي تبنتها ؟

٢ - ما هو موقف الكرامة من المجتمع، وما هي الطروحات البديلة التي تصورتها لمواجهة المشكلات المجتمعية.

٣ - هل وظفت كأيديولوجية لخدمة طبقة معينة ؟

يعرف أحد الباحثين^(١) الكرامة الصوفية بأنها «بنية أساسية في

(١) زيعود : «الكرامة الصوفية»، الأسطورة والعلم، بيروت ١٩٨٤ (ط ٢) من ٨٢.

الفكر البشرى. وهى كالبنية العقلانية مرتبطة بنمط مجتمعى. وبأسلوب معيشى فى الوجود. وهى ممارسة لمعتقد دينى. وتأكيد لهذا المعتقد. وعن الفكر الكرامى يقول : «هو نمط فكرى واجتماعى أيضاً، شمولى النظرة ثم هو يأخذ ويعلل كل شيء باللجوء للخيال، وأوليات الدفاع عن الذات، والإشباعات النفسية الوهمية. كما هو يرضى الوعى تجاه كل التحديات والحواجز ترضية سهلة»^(٢).

أما من ناحية الشكل، فالكرامة هى تعبير أدبى من لون معين، غالباً ما يكون عبارة عن حكاية قصيرة تروى قصة بطل صوفى أو ولى صالح له من القدرات ما يمكنه من تحقيق ما هو خارق للعادة ومخالف لسنن الطبيعة كالحديث مع الموتى وتسخير الحيوان والجماد والمشى على الماء والطيران فى الهواء^(٣).

ومع ذلك، فالكرامة ليست بهذا الشكل التبسيطى الذى يبدو كأنه مشاهدات سحرية. وليس من السهل الحكم على الكرامة بأنها خرافة فقط، فحتى الخرافة نفسها ليست متعارضة فى جوهرها مع الفكر العلمى كما يذهب إلى ذلك «ليفى ستروس»^(٤) فالكرامة رغم اقترانها بالغيبيات، وفضلاً

(٢) نفسه ص ٨٧.

(٣) عن الحديث مع الموتى انظر الكرامة الواردة عند ابن الزيات : «التصوف إلى رجال التصوف» تحقيق أحمد التوفيق. طبعة البيضاء ١٩٨٤ ص : ٨١ - ٨٥. وعن المشى على الماء انظر المصدر نفسه ص : ١٦٠. وكذلك التيمى : «كتاب المستفاد فى مناقب العباد» (مخطوط) ص ٤١، ٨٢. أما عن تسخير الحيوانات وصدقتهم لصاحب الكرامات فينظر عند التلمسانى : «النجم الثاقب فيما لأولياء الله من مفاخر المناقب» (مخطوط) ص : ١٨١. (٤) Antropologie structurelle. paris 1958 p. 254 - 255 : Levi Strauss.

عن ظاهرها «الأسطوري» فهي نتاج كلى لا يمكن فهمه إلا فى ظل النظم والمعتقدات المجتمعية السائدة.

وقد تصدى القدامى لإشكالية كرامات الأولياء، فأحتدم الجدل حول صحتها. وإذا كان الاتجاه الصوفى يعتبر بداهة أكبر من استمات فى الدفاع عنها^(٥). فإن التيار السنى المالكى ذهب هو الآخر إلى تأكيد وجودها، ويبرز فى هذا الشأن الفقيه ابن رشد الجد (ت ٥٢٠ هـ) الذى أفتى بصحتها ووجوب التصديق بها، بل وصل به الحد إلى مهاجمة المنكرين لها واتهامهم بالجهل والضلالة^(٦) وهو موقف عبر عنه فقيه سنى آخر عاش متأخراً عن عصر ابن رشد، ونقصد به الفقيه التونسى البرزلى^(٧).

من خلال هذه التعاريف المعاصرة والقديمة، يتضح أن الكرامة ليست فكراً قسماً فحسب، وإنما هى إفراز لواقع. لكن ما هى الفئات الاجتماعية التى تبنت الكرامة الصوفية ؟

إن الإجابة عن هذا التساؤل تستلزم بعض الملاحظات الدقيقة التى يمكن حصرها كالتالى :

(٥) العزفى : «دعاة اليقين» (مخطوط) ص : ٩٠ التلمسانى : م. س. ص : ١٨٢. ابن قنفذ : أنس الفقير وعز الحقيق طبعة الرياط ١٩٦٥ ص . ١٨٢. ابن مريم : البستان فى ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان طبعة الجزائر ١٩٠٨ تحقيق محمد بن أبى شغب ص : ١١٠.

(٦) ابن رشد، نوازل ابن رشد (مخطوط) ص : ٣١٨ (نشر مؤخراً).

(٧) البرزلى نوازل البرزلى ص : ٢٥٤.

١ - إن أصحاب الكرامات ينتمون كلهم إلى الشريحة السفلى من الهرم الاجتماعي، فهم إما رعاة^(٨)، أو حرفيون بسطاء^(٩)، أو بطاليون^(١٠) كما يتضح من خلال النصوص.

٢ - من خلال تتبع سلوكهم اليومي، وكذا لباسهم وطعامهم وتوجهاتهم في الحياة، يتضح منحايم الزمدي، وأسلوبهم التقشفي^(١١).

٣ - تعبر الحكايات الكرامية برمتها عن تطلعات طبقة الفقراء؛ وبالقدر نفسه حاربت بدون رحمة مظاهر الترف والطبقات الثرية كما سنبين فيما بعد^(١٢).

٤ - إذا حللنا هذه الكرامات، نجدما تقترب من الأدب الشعبي

(٨) كما هو الشأن بالنسبة لأبي مدين الفوث الذي اشتغل بالرعي. انظر التماساني : م. ص. ص : ١٨٠ - ١٨١.

(٩) كما هو الشأن بالنسبة لأبي العباس السبتي الذي كان يشتغل مع البرازين انظر : ابن الزيات : «أخبار أبي العباس السبتي» نشره أحمد التوفيق مع كتاب التشوق الألف الذكر ص : ٤٥٩.

(١٠) كما هو الشأن بالنسبة لأبي يعزى الذي اشتغل بالرعي ثم بيع الحصير حيث كان يسمى بصاحب الحصير ليسبح بعد ذلك بطالياً. انظر ابن الزيات : «التشوق» ٢١٦ - ٢١٧.

(١١) انظر على سبيل المثال ترجمة أبي يعزى في المصدر نفسه ابتداء من ص ٢١٣ وأبي مدين ابتداء من ص : ٢١٩ من نفس المصدر .

(١٢) مثال أبو العباس السبتي ومحاربت لظاهرة الثراء. انظر «أخبار أبي العباس السبتي» ص : ٤٥٢.

المتميز بشفاهية النص ونقله عن طريق التداول^(١٣)، وتوظيف الحيوان في القصة مما يقترب من الكليلدمنات^(١٤). كما أنها تقترب من المزاعم الشعبية Supertitions كإمكانية تحول الحجم الكبير إلى صغير أو العكس، أو إعطاء الروح للحيوان وتسخيرها إلخ^(١٥)...

٥ - ويلاحظ أن الأسلوب الذي كتبت به الحكايات الكرامية هو أسلوب بسيط، وأحياناً فيه ألفاظ عامية، يحكى بون أن يحلل، ويسرد بون أن يناقش^(١٦).

٦ - إذا كانت الملاحظات السابقة تنهض دليلاً على ارتباط الفكر الكرامى بالفئات الشعبية من عامة الناس، فإن الوقوف على الظرفية التي أنتجت الكرامة، قمين بتزكية هذا الطرح فتمت ينشط الفكر الكرامى ويبلغ ذروته ؟

إن كرامات الأولياء هي غالباً إفران لمرحلة ظلامية، تنفجر فيها الأزمة. ولذلك ليس من قبيل الصدفة أن تكون معظم المصادر التي استقينا منها معلومات هذا البحث ترجع إلى مرحلة أصبحت الأزمة تذر بقرنها في طول بلاد المغرب وعرضها. فظهور الكرامات يمثل رد فعل ضد استفحال

(١٣) تجد دائماً عبارة «حدثني» و«سمعت» و«أخبرني» و«قال»...

(١٤) تسخير الحيوانات واردة في كثير من الكرامات. انظر على سبيل المثال ابن الزيات: «التشوف» ص: ٢٢١، ٢٠٢، ٣٢٤، ١٧٢.

(١٥) مثال ما وقع لأبى مدين مع الغزالة انظر التلمساني م. س. ص: ١٨١.

(١٦) انظر الكرامات الواردة في المتن.

الأزمات، والكرامات التي ستقوم بدراستها ترتبط ارتباطاً حقيقياً بأزميتين عرفهما المغرب الوسيط وهما الأزمة المرابطية التي بدأت منذ مطلع القرن السادس، والأزمة الموحدية التي بدأت طلائعها تظهر منذ أواخر هذا القرن وبداية القرن اللاحق.

وبدون الدخول في تفاصيل هاتين الأزميتين^(١٧) نكتفى بإبراز خطوطهما العامة التي تجلت في :

- فشل الأيديولوجيتين المرابطية والمهدوية على السواء.
- احتدام التناقض بين المجتمع والسلطة وانعدام الثقة في القوى الحاكمة التي فشلت في تحقيق عدالة اجتماعية.
- احتكار النظامين المرابطي والموحدي لكافة أشكال السلطة السياسية وتهميش القوى السياسية الأخرى.
- اختناق طرق التجارة بعيدة المدى.
- ازدياد الرفاه المادي. ومن ثم التباين والفوارق الاجتماعية.
- تفشى الأزمة الأخلاقية والدينية.
- تكالب الخطر المسيحي، وعدم قدرة السلطة المركزية على رده،

(١٧) انظر التفاصيل عند عبد الله العنوي : Histoire du Maghreb. Essai de synthese. Paris 1975 pp 156 - 157 pp 177 - 206.

وكذلك إبراهيم حركات : «المغرب عبر التاريخ»، ج ١ طبعة البيضاء ١٩٦٥ ص : ١٨٠ - ١٨٣ وكذلك ص : ٢٩٩ وما بعدها.

وكان آخر صورة للانكسار المغربي هزيمة العقاب التي حصدت زهرة الجيش الموحدى.

كل هذه العوامل أسفرت عن ظهور أزمة خانقة كان أهم ضحاياها الطبقات الشعبية التي كان عليها أن تختار إحدى الطريقتين . أما أن تلوذ بالصمت وتستسلم للواقع، وإما أن تعمل على مجابهته . وفى حالة المجابهة كان عليها أيضاً أن تسلك أحد السبيلين : إما مواجهة مسلحة تعمل على تقويض السلطة الحاكمة وتدميرها عن طريق العنف، وإما أن تنهج معارضة سلمية تعتمد على المناورة واللف والتمويه، وهو ما تجلّى فى الخطاب الكرامى . ومن هنا فإن الكرامات الصوفية هى فى الواقع فكر قاعدى «جماهيرى» لم يكن يملك قدرة المواجهة، فالتجأ إلى هذا الأسلوب من المعارضة بغية إصلاح المجتمع وتطهيره، وبالتالي تحسين وضعية الطبقات الفقيرة^(١٨).

وقد حاول الفكر الكرامى أن يطرح حلولاً واضحة ظاهرة بينة وأحياناً فى شكل رمزى، يجسد رغبة فردية أو جماعية لبناء المجتمع الاكمل، وفق معايير وقيم سنها للتخفيف من حدة التوتر الاجتماعى^(١٩)، فما هى هذه القيم والمعايير ؟

إن هذا التساؤل يقودنا إلى النقطة الثانية من هذا العرض، وهى التى

(١٨) كانت هناك ثورات شعبية مسلحة كالثورة التى قادها على بن يدر ولصاحب هذا العرض مثال حول هذه الثورة نشر مؤخراً فى جريدة البيان الثقافى تحت عنوان . الاتصال والقطيعة فى تاريخ تارودانت الوسيط (فى حلقتين).

(١٩) هو ما يطرحه كتاب التشويق لابن الزيات

تتعلق بموقف الكرامة الصوفية من المجتمع، والحل البديل الذي قدمته كتصور لبناء المجتمع الأمثل.

لقد كان موقف الكرامة الصوفية موقف تعرية وإدانة ومحاسبة. إنه موقف حاول خلخلة هذا المجتمع وتدميره، وبناء مجتمع جديد. ويتضح هذا الطرح من خلال تفكيك رموز بعض الكرامات التي أظهرها الأولياء الذين عاصروا الأزمتين المشار إليهما سلفاً، فلنحاول من هذا المنطلق الوقوف عند بعضها لقراءة ما تحمله من رموز.

يرى ابن الزيات كرامة تختصرها نظراً لطولها، ومؤداها أن ولياً صالحاً كان يحج كل عام، فأراد رجل آخر أن يتحقق من ادعائه، فطلب منه الولي المذكور أن يعاين بنفسه ما يؤكد له ذلك، فكان من جملة ما رأى الرجل المتشكك دابة بيضاء. أشبه بالطائر العظيم، تقرب من الرجل الصالح الذي دعاه إلى الركوب معه. وفعلًا ركبا ظهر الدابة التي حملتهما إلى مصر ثم إلى مكة فأحرما وعادا إلى أرض اغمات : «فلما فرغنا من وظائف الحج أتانا ذلك الحيوان، وركبنا عليه، وقويت بعد ذلك نفسى، وذهب عني ما كنت أجده من الروح، فاستعلى بنا فى الهواء، وسار ساعة فانحط بنا فى المكان الذى ركبنا منه بمقابر اغمات» (٢٠).

ومن الملفت للانتباه أن موضوع الحج يتكرر باستمرار فى حكايات الكرامات، فما هى الدلالة الرمزية التى تحملها فكرة الحج ؟

(٢٠) ابن الزيات م. س. ص ١٤٢ - ١٤٤.

الحج كما تريد أن تبرهن عليه الكرامة هو بمثابة تجديد لقوى روحية، وانبعاث طاهر يعكس الهجرة إلى الله وبالتالي الرحيل عن الذنوب، وتطور نحو النضج والكمال^(٢١)، بمعنى آخر أن هذه الكرامة التي اتخذت الحج رمزاً هي دعوة صريحة إلى الانفلات من المجتمع القائم ويحث مجتمع جديد.

ونقرأ في حكاية كرامية أخرى، أوردها المؤلف نفسه في ترجمة أحد الصالحين ويدعى أبو الفضل يوسف بن محمد النحوى ما يلى :

«حدثني أبو الحسن علي بن حرزهم قال : أوصاني أبي أن أقبل يد أبي الفضل بن محمد النحوى متى لقيته ولو لقيته في اليوم مائة مرة... فأتيت يوماً وقت غروب الشمس فوجدته يتوضأ. فلما فرغ من وضوئه نظرت إلى الإناء فكأنه لم يتقص منه شيء»^(٢٢).

إن الحكاية الكرامية هذه تحمل بين ثناياها كثيراً من الرموز، فالوضوء هنا رمز يدل على التطهر وإزالة النجاسة وغسل الذنوب وتهيين النفس للحياة النقية. والماء في حد ذاته رمز لتجدد الحياة وانبعاثها، وعدم فراغ الإناء يعنى أن فرص التوبة والانبعاث وال دخول في الحياة الطاهرة النقية لا تنقطع، بل هي متواصلة مستمرة لمن يريد الاغتسال من ذنوبه.

كذلك تزخر كتب المناقب والكرامات بذكر روايات المشى على ماء البحر. والبحر في حد ذاته رمز لاستمرار الحياة واتساع فضاءها. ومكان للطهارة. فهنا مرة أخرى نلمس هذه الرغبة في التجدد والانبعاث.

(٢١) زيود : م. س. ص : ٢٢١ وسنعمد على تفسيراته بالنسبة لكل الرموز التي ستورد لاحقاً باعتبار تخصصه في هذا الميدان.

(٢٢) ابن الزيات م. س. ص : ٩٨.

كما ترد الكرامات التي تجعل من السكة موضوعاً لها، فقد أورد صاحب «كتاب المستفاد» الكرامة التالية وهو يترجم للولى الصالح أبى الحسن الحائك :

«أخبرنى بعض الإخوان أنه خرج مع أبى الحسن الحائك وجماعة من الإخوان خارج مدينة فاس وكان معهم شبكة للصيد، أعنى صيد الحوت، فأرسلت فى الوادى، فأخرج فيها حوتاً واحداً كبيراً فلما أخذه بعض من حضر سقط من يده فى الوادى كأنهم أسفوا عليه، فأدخل أبو الحسن يده فى الماء وأخرجه» (٢٣).

إن الدلالة الرمزية التي يحملها هذا النص الكرامى غاية فى الأهمية، فالسمكة رمز للتجدد، وحسبنا أنها فى الأساطير العربية والأديان تدل على الانبعاث والتطهر من الخطيئة، وتقوم قصة النبى يونس دليلاً على هذا المعنى (٢٤). كما أن الإلحاح على إخراج السمكة ثانية، وإخراجها فعلاً، تدل على استمرارية فرص التطهر من الخطيئة والانبعاث من جديد.

هذا المعنى نفسه ، أى الرغبة فى التجدد والانبعاث تجدها فى روايات كرامية أخرى تصور قدرة المتصوف على تحويل التراب إلى ذهب، فقد ورد فى ترجمة أحد الصالحاء وهو أبو حفص بن عمر الدقوى (ت ٥٤٦ هـ) «إن رجلاً من قوم أبى حفص جاءه فى عام مجاعة وهو يحفر فى الأرض فقال له الرجل : هذه زكاة مالى قد خصصتك بها، فإذا على سرجه علبة

(٢٣) التميمي : دكتاب المستفاد « (مخطوط) ص : ١٠١ - ١٠٢.

(٢٤) القرآن الكريم.

مملوءة دراهم. فتغير وجه أبي حقم حين رأى ذلك فقال له : أردت أن أخذ منك ما أحاسب عليه. ولو أردت أن تكون دارى هذه فضة لكانت. فنظر الرجل إلى جدرانها وقد انقلبت فضة، ثم قبض فى التراب الذى كان يحفره فإذا هو انقلب ذهباً، فانصرف الرجل مرعوباً فمرض شهرين...» (٢٥).

إن عملية تحويل الطين إلى فضة، والتراب إلى ذهب، يعكس رغبة الفكر الكرامى فى الاتجاه نحو الدرجة الأرقى، والمثل الأعلى، فالتحول من معدن غير ذى قيمة إلى معدن نفيس يعنى الانتقال إلى درجة عليا تعبر عن الرغبة فى التسامى، وبلوغ الهدف الأرقى الذى يسعى إليه عالم الكرامة.

من كل ذلك يتضح أن الفكر الكرامى كان يهدف إلى تدمير المجتمع القائم، ويسعى إلى إعادة خلق مجتمع بشرى جديد خال من رجس الحياة القديمة «البائدة» من خلال بعث جديد كما سبق القول فكيف كان تصوره للمجتمع الذى ينشده ؟

إن المجتمع الذى خطط له الفكر الكرامى هو مجتمع تنعدم فيه التناقضات ويتحد فيه كل شيء حتى الإنسان مع الحيوان والنبات، فيصبح الحيوان (٢٦) صديقاً للإنسان ومساعداً له فى حياته (٢٧)، ويغدو النبات المرحلاً يصلح للإنسان فى مأكله.

(٢٥) ابن الزيات م. س. ص ١٤٢٠.

(٢٦) يذكر ابن الزيات رواية على لسان ولد المتصوف أبى يعزى يقول فيها فتئيت فرجته قد أفاق من مرضه وعنده ثور أسود يدنو من أبى يعزى وهو يلصق حقيقه بلسانه ويمسح عليه أبو يعزى بيده أنظر ابن الزيات م. س. ص ٢٣١.

(٢٧) يذكر التمساني مايدل على ذلك فى هذه الرواية الواردة على لسان المتصوف أبى=

وقد وردت كرامات كثيرة تبين دخول الإنسان عالم النيات فيذكر الزيات^(٢٨) أن أشجار النخيل التي ببجيرة الرقاتق بمراكش شاركت جنازة أحد الأولياء. كما أن التعايش بين الحيوانات المتضادة في الحج المنشود مسألة واردة عند المتصوف، مصداق ذلك ما روى من أن مريدي أبي يعزى رأى جماعة من الحمير راقدة، والسباع قريبة منها، تنفر الحمير من السباع ولا وثبت السباع على الحمير^(٢٩).

إنه مجتمع يشعر فيه الكائن بالأمن والطمأنينة، ليس فيه حد مادامت مسوغات الصراع قد انتهت بتدمير المجتمع القديم.

أما على الصعيد الأخلاقي في التصور الكرامى للمجتمع، فيذكر وكأنه خال من الرذائل. والكرامات الواردة بهذا الخصوص تهاجم هواة الميوعة الأخلاقية من خلال ما يعرف «بالمكاشفات» أو الاطلاع على بيطنه الآخر من أسرار فالمتصوف أو الولي يملك من القدرات ما يحيد عن طريق قوى خفية ما يبطنه الآخرون. وبما أن مهمته كانت منه أساساً على تربية مريديه وإعدادهم لهذا المجتمع المأمول، فإن متصوفاً كـ يعزى مثلاً كان يكشف الواردين عليه، وفي إحدى الروايات ورد أنه فـ

= مدين : «وكننت إذا جلست بمكان خلوتى هناك تأتينى غزاة تلوى إلى وقؤسنى. مررت فى طريقى بكلاى القرى المتصلة بفاس بصبحوا بى وداروا حوالى» انظر الى الثاقب ص : ١٨١.

(٢٨) التشوف ص : ٢٠٧، ٢١٦، ٢٤٢.

(٢٩) نفسه ص : ٢١٧.

أحدهم مويخاً إياه بأنه جامع زوجة أخيه أثناء غيابه^(٢٠)، كما كان يكشف
لآخرين أنهم كذبوا أو سرقوا...^(٢١) وفي عملية القصح - من خلال
المكاشفات - دعوة صريحة إلى التحلى بالمثل العليا التي ينشدها المجتمع
الجديد.

كما استعمل هذا السلاح لهداية المنحرفين من النصوص، وكثيراً ما
صورت الكرامة من كانوا قطاع طرق أو عازفين على الآلات في الأعراس
بأنهم تابوا وأصبحوا من كبار المتصوفة^(٢٢) كما عبرت على دعوتها إلى
التطهر وإقامة الصلاة والحث على طلب العلم^(٢٣) وبذلك يمكن القول بأن
الكرامة الصوفية أصبحت بواسطة المحاكاة والاستعارة دعوة إلى مجتمع
تسمو فيه الفضائل وتنعدم فيه الرذائل.

يتضح مما سبق أن كرامة الولي كانت تهدف - بطريقتها الخاصة -
إلى بناء مجتمع خال من التناقضات الطبقية، فهل معنى ذلك أنها كانت
تناهض القوارق الطبقية «تحمي» بالتالي الطبقات المحرومة؟

من خلال قراءة نصوص الكرامات، يتبين أنها وظفت كأيديولوجية
للدفاع عن المضطهدين، ويمكن تلمس ذلك في ثلاث اتجاهات :
١ - وظفت الكرامة الصوفية لحماية المستضعفين من جور السلطة،

(٢٠) التادلي : المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى (مخطوط) ورقة ٥٢ ظهر.

(٢١) التلمساني : م. س. ص : ١٩٤.

(٢٢) التميمي : م. س. ص : ٦٠ - ٦١.

(٢٣) ابن الزيات : م. س. ص : ١٣٧.

حيث استغلت لردع هذه الأخيرة إما بواسطة الدعاء بالشر^(٢٤)، أو الرؤيا، أو تسليط قوى غيبية على المستبد. وكان الغضب المنفجر من هذه الكرامات منصباً أساساً على عمال المدن أو الولاة أو القضاة أو رؤساء البلد.

ولدينا كثير من الكرامات في هذا الصدد، لكننا نقتصر على ذكر بعض منها. فثمة رواية تذكر أن والي أزموذ أراد قتل جماعة من أهل بلد، فجاءه والي أبو شعيب أيوب بن سعيد الصنهاجي (ت سنة ٥٦١ هـ) متشفعاً فلم تقبل شفاعته، فدعا عليه هذا الولى فأصيب بآلم شديد. فلما قيد لوالى أزموذ أن الشخص الذى لم تقبل شفاعته هو والي أبو شعيب، طرد حضوره فشفع في ضحاياه فارتفع عنه الألم. وفي هذا ما يدل على أن العقاب الذى كان يتوخاه الفكر الكرامى يرتفع بمجرد ارتفاع الظلم.

كما أن هجوم الكرامة الصوفية انصب على حياة الضرائب في البوادي، مصداق ذلك ما ذكره ابن الطواح^(٢٥) من أن صاحب الكرامات الشيخ أبو مدين الغوث كان يستخدم الجن «ويسلطهم على الظلمة بالبوادي فلا يزال الضعفاء ينتصفون ببركته».

٢ - أما الاتجاه الثانى، فيمكن في إعادة تصوير مفهوم جديد للمطالب المادية الحياتية في ذهنية الفئات الشعبية. فالثروة والمال الدنيوى تصبح لهما أية قيمة في الكرامة، بل يفقد مجرد «أوساخ الناس»^(٢٦) «أ

(٢٤) نفسه ص ١٢٠ - ١٣١ - التادلى : م. س. ورقة ٢٥ ظهر.

(٢٥) مسبك المقال لك العقال (مخطوط) ص : ٢٨.

(٢٦) ابن الزيات : م. س. ص : ١١١.

الشياطين» (٣٧) كما يسمى في لغة المتصوفة. فالفكر الكرامى يرفض هذا المال الدنيوى جملة وتفصيلا. ومقابل ذلك يصور المال الحلال، الموجود في عاكه الخاص وهو ما يسميه «بالدراهم الطرية» (٣٨) التى توجد في كل موضع : في الهواء (٣٩)، أو تحت السليخة (٤٠)، أو تخرج من الفم (٤١). ولعل هذا ما يبين أن الفكر الكرامى كان يستبدل مال الإنسان بمال الله الذى لا يفنى، ويوجد في كل مكان.

وكان هذا «المال».. يسخر في خدمة الفقراء. ذكر ابن الزيات (٤٢) أن أحدهم أتى إلى ولى شاكياً عدم قدرته شراء أضحية العيد، فمد الولى يده وقبض في الهواء، ومده بدراهم طرية جديدة.

وإذا كانت الكرامة تسمى إلى تشويه المال الدنيوى وإعطائه صورة قائمة تجعل المتلقى لها يعف عنها، فإنها حاولت بالقدر نفسه تبرير عدم جدوى الطعام الدنيوى، فنتحول إلى حكايات تمجد الفقر وتقهر النفس، لكنها من جانب آخر تخلف عن الفقراء بالتمنيات عبر حكايات أخرى وظفت لتحقيق الرغبات الدنيوية المكبوتة. فهذا رجل لم يأكل اللحم منذ عهد بعيد،

(٣٧) نفسه، ص : ٢٤٧.

(٣٨) التادلى : المعنى ورقة ١٠٢ وجه.

(٣٩) ابن الزيات : م. س. ص : ١٢١.

(٤٠) نفسه، ص : ٢٧٣.

(٤١) نفسه، ص : ١٩٧.

(٤٢) نفسه، ص : ١٣١.

فيرقع صوته بالدعاء، فإذا برجل يقرع باب داره ومعه شاة سميكة^(٤٣)، وهذا رجل آخر يعسر عليه فى عام مجاعة الحصول على قرص شعير، فينام فى الليل، ويرى فى المنام أنه أوتى بقصعة من ثريد فيأكل حتى يمل وفى الصباح يجد نفسه قد وصل إلى حد التخمة^(٤٤).

وبالمثل سعت الكرامات إلى تشويه الطب النبوى، فصورته عاجزاً عن إبراء المرضى، وأن كثيراً من الناس بعدما يشسوا من الاستشفاء عند الأطباء، اتجهت هممتهم إلى الأولياء فبرأوا من أمراضهم المزمنة فى لحظة قصيرة ودون أى مقابل ما عدا «الفتوح».

فالخطاب الكرامى إذن معادلة لتحقيق التوازن الاجتماعى، ومساعدة المعوزين والضعفاء لمجابهة واقعهم.

٢ - أما الاتجاه الثالث فهو اتجاه عملى «تفيقى» يركز على مبدأ الصدقة والإحسان حيث كان الفكر الكرامى يهدف أصلاً إلى حث الأغنياء على الإحسان للفقراء، وكتاب «أخبار أبى العباس السبتي»^(٤٥) يفيض بسيل من الكرامات حول الإحسان إلى حد يجعل من هذه الظاهرة فلسفة قائمة بذاتها، إذ كان يرى أن واجب الإنسان يكمن فى التصديق بتسعة أعشار ما يملك، ويتمسك بالعشر، وقد حاربت الكرامة - بون رحمة - من رفض الإحسان للفقراء، وثمة رواية كرامية تبين ذلك، ومؤداها أن قحطاً أصاب

(٤٣) نفسه، ص: ٢٠١.

(٤٤) التميمى: م. س. ص: ٤٩ - ٥٠.

(٤٥) نشره مؤرخا الأستاذ أحمد التوفيق على هامش كتاب التشوف. طبعة البيضاء ١٩٨٤.

مدينة مراکش فاتهمل الولي الصالح أبو العباس السبتي بصاحب دار
الإشراف وهي الدار التي كانت مخصصة لجمع الضرائب، فطلب منه أن
يتصدق بما فيها على المعوزين كشرط لكي يتم الاستسقاء، غير أن هذا
الآخر رفض فدعا الله له بالعزل، وبالفعل تم عزله حسبما يذكره نص
الكرامة^(٤٦).

صقوة القول إن الكرامة الصوفية عبرت عن واقع يعج بالتناقضات،
وارتبطت بالشرائح الدنيا من عامة الناس، كما أنها ناهضت المجتمع
السائد، وشكلت طرفاً سياسياً «خفياً» كان له توجهاته ومواقفه.

وإذا كان النجاح الذي حققه الفكر الكرامي في فرض نفسه داخل
المجتمع المغربي يرجع إلى ارتباطه الوثيق بالدين، إذ أن هذا الأخير
بوظيفته النفسية والاجتماعية هيّا الذهن لتقبل الكرامة، فمن الصعب أن
نحكم على نجاح هذه التجربة على أرض الواقع فكل ما نملكه الآن لا يخرج
على نطاق طرح السؤال : هل نجح الفكر الكرامي في خلخلة المجتمع
السائد وبناء المجتمع الذي طرحه كبديل ؟ أم كانت انتصاراته وهمية وإرجاء
لمحاكمة السلطة المسؤولة ؟ إنها أسئلة نرجو أن تتجه إليها عناية الباحثين.
لكنني أؤكد أن أجوبة شافية على هذه التساؤلات الضخمة لا يمكن أن تكتمل
إلا إذا قمنا بعملية حفر في تراثنا المخطوط الذي لازال بين جدران الخزانات
العامة أو المكتبات الخاصة، أو يعيش منفياً سجيناً في رفوف الخزانات
الأوروبية، أنذاك سنكتشف نون شك أجوبة وتساؤلات جديدة ومتعددة
تناسب مع ما يخترقه هذا التراث من قضايا اجتماعية قل نظيرها.

(٤٦) ابن الزيات : م. س. ص : ٤٦٩ من كتاب أخبار أبي العباس السبتي.

الفصل السادس

الائتسام في الاتدلس

من خلال وثيقة تعود للعصر المرباطى

تظل معلوماتنا عن الأيتام خلال العصر الوسيط في غاية الإبهام والضيائية فالأسطوغرافيا التقليدية تكتمت عن ذكر أخبارهم، وجعلتهم في عداد المنسيين والمهملين في التاريخ، باستثناء ما ورد في ثناياها من إشارات شاحبة جاءت بطريقة عفوية في سياق أخبار التاريخ السياسي وهي على كل حال لا تشفى غليل الباحث .

وإذا كانت تلك لمعضلة تفسر به «المرض المزمن» الذي يصم الكتابة التاريخية المغربية، والمتمثل في تهميش تاريخ العوام والشرائح الدنيا بما فيهم الأيتام، فإن مرجعية هذا التغييب - فيما نرى - تكمن كذلك في نظرة المجتمع لهؤلاء على أنهم مجرد «قاصرين» يعيشون تحت الوصاية، وبالتالي لم يكن بمقدورهم لعب أى دور إن على صعيد الإنتاج الاقتصادي، أو على المستوى الثقافي والسياسي، ومن ثم لم يظفروا بالثقافة مهمة من جانب المؤرخين.

غير أن كتب النوازل الفقهية بما تضمنته من أحكام في باب الوصايا، بالإضافة إلى مصنقات متنوعة في التصوف، يمكن أن تملأ هذه الثغرة، وترمم بعض ما طمس من تاريخ المجتمع المغربي، بناء على مقولة إن كشف التاريخ المظلموس يستلزم النباش في مخزون المخطوط على اختلاف أصنافه^(١).

(١) سبق أن أكدنا على هذه المقولة في مناسبات علمية مختلفة، انظر لكاتب هذه السطور المتواضعة، «مقترحات ليلاد مدرسة مغربية للتاريخ» نشر ضمن أعمال ندوة بغداد سنة ١٩٨٧، انظر له كذلك : وثائق حول التاريخ الديني للمغرب في القرنين ٥ و ٦ هـ مجلة دار النيابة العدد ١٧ شتاء ١٩٨٨ ص : ٢٠. كما أكدنا على المقولة في منتديات علمية مختلفة.

استناداً إلى هذه المقولة، قدر لنا العثور على وثيقة كتبت في العهد المرابطي، وهي عبارة عن عقد يشهد على رهن ملك في ملكية يتيمة من طو شخص استدانته منه ديناً لحاجتها وفاققتها.

أما المصدر الذي يحوى الوثيقة، فهو مخطوط يحمل عنوان «نوا ابن الحاج»، وهو من المصنفات الفقهية الثمينة، سبق في دراسة سالفة^(٢) عرفنا به، وبشرنا بأهميته في دراسة التاريخ الاقتصادي والاجتماع وفائدته في انتشال المهمشين في التاريخ من ركام النسيان.

لا يهمنا في هذا المقال التعريف بالكتاب المذكور قد اهتمنا بصاحبه الذي سجل لنا الوثيقة، فأبو عبد الله بن الحاج هو أولاً معاه المرابطين، إذا اخترمته المني سنة ٥٢٩هـ. ثم أنه تميز بحضوره القوي ساحة الفقه والقضاء، وعلو كعبه في ميدان الإفتاء، حتى أن تلميذه الله القاضي عياض نوه به فوصفه بأنه «أحد الفقهاء الفضلاء... حسن الخدم جيد الكتب، كثير الرواية.. له حظ من الأدب، مطبوعاً في الفتيا، مقدماً الشورى، طيب الدين، متواضعاً، متسمتاً حلماً»، وهو وصف بالغ الد على مصداقية ما كتبه وما خلفه من مصنفات ووثائق. إلى جانب معاه المرابطين - وقيمة الوثيقة تقاس بمعاصرة مؤلفها للحدث كما يجمع ذلك شيوخ التاريخ - وطول باعه في ميدان الإفتاء، نستدل من نصوص أخرى على أن ثقافته لم تكن تقل شلوا عن ذلك. وحسبنا أنه

(٢) انظر لكتاب هذه السطور المتواضعة «مخطوط نوازل ابن الحاج وأهمية التاريخية، مجلة دار النيابة عدد ٢١ شتاء ١٩٨٩ من : ٢٢ - ٢٨.

تبلة لطلاب العلم الذين قصدوه بالاقتراج لكي يجيز لهم، بل إنه نجح في تكوين أطر مالكية كفزة، وفي طليعتهم القاضي عياض وابن حمدين وابن عطاء الأنصاري، وغيرهم من فطاحلة الفقهاء^(٣) وكل هذه القضايا تحمل مغزى عميقاً في الدلالة على أهمية الوثيقة التي نعرض لها.

لكن قبل عرضها، من المفيد أن نبين بعض ما تمدنا به النصوص الشحيحة عن أوضاع الأيتام خلال عصر المرابطين علها تساهم في إلقاء بعض الضوء على المضمون الوارد فيها.

نضم هذا القطاع الاجتماعي - الأيتام - كل الذين فقدوا آياهم وأمهاتهم أو هما معاً، إما بسبب وفاة طبيعية، أو نتيجة الحروب التي خاضوا غمارها ضد القوى النصرانية في شمال الأندلس. ومعلوم أن العصر المرابطي شهد ذروة الصراع مع «دار الحرب»، وقد خلف هذا الصراع العديد من الشهداء الذين حصنتهم سيوف المسيحيين، فكانوا يتركون وراءهم أسرهم وأبنائهم دون ولي يعيّلهم.

وفي هذا الصدد ذكر صاحب الطلل الموشية^(٤) وغيره^(٥) أن الجند العرب عندما تطوعوا لمقاتلة نصاري الأندلس في إحدى الغزوات، اشترطوا

(٣) نفسه، ص : ٢٥.

(٤) مؤلف مجهول : «الطلل الموشية في ذكر الأخيار المراكشية»، تحقيق سهيل زكار وعبد القادر زمامة، طبعة البيضاء ١٩٧٩، ص : ١٢٢.

(٥) ابن عذاري «البيان» المغرب، طبعة بيروت ١٩٨٠ تحقيق بروفنسال وس كولان، ج ٤ ص : ٩٤.

على الأمير تاشفين بن على أن يضمن لهم إعالة أبنائهم - إن هم لقوا حتفهم - وهو ما ينهض قرينة على أن اليتامى من أبناء الجنود المستشهدين لم يكونوا قبل هذا الحدث يجدون العناية والاهتمام بشؤونهم من طرف السلطة المرابطية، وبالتالي فإن المسألة طرحت كمشكلة اجتماعية.

أما بخصوص اليتامى الذين فقدوا آباهم نتيجة وفاة طبيعة، فإن حالة أبي العباس السبتي، المتصوف الشهير (ت سنة ٦٠١هـ) تقدم لنا النموذج، خاصة أنه عاش مرحلة اليتيم في طفولته في أواخر الفترة موضوع الدراسة، فمن خلال الترجمة المسهبة التي خصه بها ابن الزيات^(٦) نستشف أنه نشأ يتيمًا في حجر والدته التي حاولت إيجاد شغل له لدى أحد البزازين بما يضمن كسب عيشه، خاصة أنها لم تكن تملك شيئًا سوى غزل الصوف وبيعه، وهي عملية إنتاجية لم تكن كافية لتغطية كل لزوميات المعيشة، بل حتى لسد حاجاتها الأساسية، وهو أمر بالغ الدلالة على ما قاساه اليتام من معاناة، وما ذاقوه من ضيق العيش واللوان البؤس والفقر.

ومن خلال نفس الترجمة، يستخلص الدارس صور الحرمان الذي كان يطال اليتامى خلال المناسبات والأعياد الدينية، فقد جرت العادة خلال الحقبة المرابطية أن يقبل الأغنياء ومتوسطوا الحال على اقتناء الثياب الجديدة لأبنائهم في أول ليلة من شهر رمضان، في حين كان اليتامى من

(٦) انظر : « أخبار أبي العباس السبتي » (مخطوط) ورقة ١٩٧ الوجه ٢، وكذلك : عباس بن إبراهيم : الاعلام، طبعة الرياط ١٩٧٨، ج ١، ص : ٢٨٧، ابن المؤقت : « السعادة الأبدية »، طبعة فاس ١٣٣٦هـ، ج ٢، ص : ٩.

أبناء الفقراء على الخصوص يحرمون من هذا الامتياز، وإن كان ذلك لم يمنع بعض المحسنين من الإنفاق عليهم^(٧).

وحتى بالنسبة للأيتام الذين ورثوا بعض الأملاك عن آبائهم تثبت النصوص أن بعضهم احتشم في حقه، فعلى الرغم مما تزخر به كتب النوازل من وصايا كتبت في شأنهم من طرف القضاة أنفسهم، فإن كثيراً من التجاوزات سجلت في حقهم^(٨) فأصبحوا عرضة للفقر والحاجة. وفي هذا السياق بالذات، تندرج الوثيقة التي نعرض لها الآن.

تقديم الوثيقة :

توجد هذه الوثيقة في ص ٢٦ من مخطوط «نوازل ابن الحاج» المشار إليه سلفاً. وهي عبارة عن عقد إشهاد مؤرخ بشهر ربيع الآخر من سنة ٥٢٦ هـ. كتب بخط مغربي رديء يتميز بصغر حروفه وتداخلها إلى حد يصعب معه أحياناً تدقيق بعض المصطلحات.

أما موضوعها فينبور حول يتيمة تدعى فاطمة بنت عيسى بن القاسم النميري، كان والدها قد وضعها قبل وفاته تحت وصاية ونظر الوزير أبي محمد عبد الله بن محمد حراج^(٩) لكن ظروف الفاقة التي اشتدت على

(٧) مؤلف مجهول : « مناقب الشيخ أبي العباس السبتي » (مخطوط) ورقة ١٠٣ الوجه الأول . بالخزانة العامة للتراث المخطوط بالرباط رقم ٨٩٦.

(٨) ابن رشد : « نوازل ابن رشد » (مخطوط) ص : ٢٢٠ بالخزانة العامة للتراث المخطوط بالرباط رقم ٧٣٦.

(٩) لم نقف على ترجمة لهذا الوزير، والمؤكد أن هذا المصطلح كان شائع الاستعمال =

اليتيمة وعدم إقدام الوزير المذكور على بيع أملاكها لانخفاض الطاقة الشرائية وانتشار البيع بالفن، وهي ظواهر عمت في أواخر عصر النواة المرابطية بسبب احتداد الأزمة وكساد الأسواق^(١٠) كل ذلك جعل هذا الأخير يفضل استدانة مبلغ من الذهب والمال لصالح اليتيمة من عند شخص يدعى ياسين بن يوسف مقابل رهن نصف حائوت كان قد تركه لها أبوها على أن يبقى في يد المرتهن إلى أجل حدد في العقد^(١١).

نص الوثيقة:

«أشهد الوزير أبو محمد عبد الله بن محمد بن حجاج القاطر لليتيمة فاطمة بنت عيسى بن القاسم النميري التي هي إلى نظره بإيصاء أبيها بها إليه في عهده الذي لم ينسخه لغيره في علم شهدائه بما يأتي به المذكور عنه فيه، وذلك أنه لما اشتدت فاقة اليتيمة فاطمة وظهرت حاجتها، وبلغت من الجهد والجوع إلى النهاية، ولم يكن لها عروض تباع عليها ولا استوفى لها من غلة ريعها ما يرد جوعها ويسر مضممتها، ولا أمكن بيع ريعها لضيق الوقت، وكلف الزمان وزهد الناس في الشراء وحرصهم على سداد لها،

= بالنسبة للقضاة والكتاب دون أن يعنى وظيفة الوزير على غرار ما ساد في العصور اللاحقة، وقد ناقشنا هذه المسألة في أطروحتنا : «الحياة الاجتماعية في المغرب والأندلس خلال عصر المرابطين» (بحث موقون) ج ١، ص : ٢٢٨ - ٢٢٩.

(١٠) نفسه، ج ١، ص ١٧٥ - ١٧٦.

(١١) انظر نص الوثيقة.

ورأى النظر والسداد أن يستدين لها، فقبض لها من ياسين بن يوسف
مقالين من الذهب المرايطية، وثمانية دراهم ثلثية في رطلين اثنين من الغزل
الحريز الأحمر الجياني الطيب، الغاية في الطيب بالوزن المتعارف في سوق
الغزل بمدينة جيان ليؤدى الوصى المذكور ذلك عنها من أصلها أو من غلته
إن قضى الله تعالى بذلك في أول غشت الأدنى لتاريخ هذا الكتب، وصار
هذا العدد المذكور من الذهب بيده لينفقه عليها ويكسوها منه، ووهن الوصى
المذكور عنها في الغزل المذكور عند ياسين المذكور نصف جميع الحانوت
الذى لليتيم المذكورة بمدينة جيان في سوق السيافة منه المستغنى عن
تحديده لاشتقاره بالنسبة إلى اليتيم المذكورة رهناً مجزئاً مقبوضاً
موضوعاً على يد ياسين إلى أجل المذكور. شهد بذلك كله من أشهده
الوزير أبو محمد عيد الله والمرتهن ياسين المذكور عنها فيه، وعاین تخلص
الوصى عن الحانوت وقبض المرتهن له، وعلم الفاقة والحاجة والسداد
والاستدانة الموصوفة من أوقع بذلك شهادته في ربيع الآخر سنة ست
وعشرين وخمسمائة.

الفصل السابع

المتسولون في المغرب والاتدلس

خلال عصر المرابطين والموحدين

لا توجد في تاريخ المجتمع بالمغرب والأندلس، شريحة تعرضت للنسيان والإهمال والطمس، أكثر من شريحة المتسولين، فالمؤرخون القدامى لم ينصفوها قيد أنملة، بل أسدلوا عليها في كتاباتهم ستاراً من الصمت والتهميش، باستثناء ابن خلدون^(١) الذي خص ظاهرة التسول عموماً بالتفاته مهمة رغم قصرها، فقرنها بعمران المدن، مؤسساً بذلك معلمة في مسار الرؤية الاجتماعية لهذه الظاهرة. أما المصادر الأخرى، فلم تشر إليها إلا بنصف الكلمات، مما يجعل مهمة الدارس في استقصائها من الصعوبة بمكان.

يعزى هذا التهميش - فيما أرى - إلى موقع المتسولين في الخارطة الاجتماعية، وأحسب أنهم ظلوا يمثلون شريحة لم يكن لها أي دور في عملية الإنتاج، بل إنها شكلت عبئاً ثقيلاً على كاهل الدولتين المرابطية والموحدية اللتين عجزتا عن استيعابهم وإدماجهم في كيان المجتمع، فضلاً عن بعدهم عن المواقع السياسية والحقول المعرفية، ناهيك عن توجهات المؤرخين الذين جيلوا على طمس أخبار الشرائع الاجتماعية الدنيا. لذلك ليس من قبيل

(١) المقدمة ج ٢، طبعة لجنة البيان العربي تحقيق د. عبد الواحد وافي، ص : ٨٦١ - ٨٦٢ ومما قاله في هذا الشأن : «واعتبر ذلك في أحوال الفقراء والسؤال، فإن السائل بقاس أحسن حالا من السائل بتلمسان أو وهران، ولقد شاهدت بقاس السؤال يسألون أيام الأضاحي اثمان ضحاياهم ورايتهم يسألون كثيراً من أحوال الترف والترح الماكل، مثل سؤال اللحم والسمن وعلاج الطبخ والملابس والماعون كالقربال والآنية. ولو سأل سائل مثل هذا بتلمسان أو وهران لاستنكر وعنف وجزر».

الصدفة أن يغدو المتسولون نسيئاً منسياً، لا في نسيج الاسطرافيا الوسيطية فحسب، بل في كل ما يمت بصلة إلى المجال الثقافي مثل كتب الطبقات والتراجم والدواوين الشعرية، وغيرها من المصنفات التي تحوى مادة تاريخية.

وعلى غرار المؤرخين القدامى، أحجم الدارسون العرب المعاصرون عن تناول ظاهرة التسول، وهو أمر يفسر بشحة النصوص، فضلاً عن حداثة حقل التاريخ الاجتماعى، عكس الدراسات الأوروبية التى نحت منحى جريئاً فى هذا المجال، بسبب الوفرة النسبية للمادة التاريخية، فأولت اهتماماً للمهمشين فى المجتمعات، وضمنهم المتسولون والفقراء^(٢).

صحيح أن رصد هذه الظاهرة بالنسبة لمجتمعات الغرب الإسلامى فى العصر الوسيط، تظل محاطة بمجموعة متشابكة من الصعوبات، وفى طبيعتها قلة النصوص والوثائق. غير أن التنقيب بدقة عن المادة المدفونة فى ثغايا المصنفات القديمة، والحفر فى التراث المخطوط، قمين بتذليل بعض العوائق والمنشطات.

ولحسن الحظ، فإن كتب المناقب والتصوف التى لازال معظمها - للأسف - مخطوطة، تلقى أضواء مبهرة على هذه الظاهرة المغيبة فى المصادر التاريخية، فيحكم تعاطف المتصوفة مع الفقراء والمقتولين، يمكن

(٢) انظر على سبيل المثال : Yean. L. GOLIN : Les Miserables dans l'occident medieval Editions du Seuil 1976.

- V. Rau : La pauvreté et l'assistance aux pauvres au portugal pendant le moyen âge in : cahiers de la pauvreté 1967 - 68.

رصد بعض المعلومات، التي تمكن - رغم ضآلتها - من رسم الخطوط الكبرى لهذا الجانب المظلموس - كما أن كتب الحسبة وبعض الأمثال الشعبية، تنير الزوايا المظلمة من الموضوع.

في ضوء هذه الملاحظات، ستنصب محاولتنا على القرن السادس الهجري الذي عرف حكم الدولتين المرابطية والموحدية، وذلك حسبما تسمح به المادة المتاحة.

لامراء في انتماء المتسولين إلى أصول اجتماعية فقيرة، نشأت عن التحولات الاقتصادية التي شهدتها المجتمع المغربي - الأندلسي في القرن ٦ هـ (١٢ م)، واستفحال الفوارق الطبقيّة، وازدياد حركة البذخ والترف، حينما غزت مدينة الأندلس النوبة المرابطية، وقلت الموارد الحربية، وأصبح الجيل الثاني من أمرائها ينسلخون عن ميادئهم الإصلاحية التي حملوها في بداية الدعوة، ويجنحون نحو المتعة والدعة والانغماس في حضارة استهلاكية نجم عنها كثرة النفقات، فأقرغ بيت المال^(٣)، وارتفعت الأسعار بشكل مدهش^(٤)، وتجددت الأزمة الاجتماعية التي عبر عنها أبو بكر ابن العربي^(٥)

(٣) ابن عبد العظيم الأزهرى : «بهجة الناظرين» (مخطوط) ورقة ١٥ ظهر - ابن الأحمر : «بيوتات قاس الكبرى طبعة الرباط ١٩٧٢» ص : ٢٠ - مؤلف مجهول : «العلل الموشية» تحقيق زمامة وزكار. الرباط ١٩٧٨، ص : ٨١ - ٨٢.

(٤) حرفت الأسعار ارتفاعاً مهولاً إبان المرحلة الأخيرة من عصر المرابطين فقد بلغ مد القمح سنة ٥٢٦ هـ بالمغرب والأندلس ١٥ ديناراً. انظر ابن اللطان. نظم الهمان تحقيق محمود مكي. طنجة تطوان (د ت) ص : ١٩٧. كما بلغ سعر الشعير أثناء الاجتياح الموحدى ثلاث دنانير للسطله انظر : البيهقي : أخبار المهدي بن تومرت وبداية دولة الموحدين. تحقيق عبد الوهاب بن منصور. طبعة الرباط ١٩٧١، ص : ٥٢.

(٥) سراج المريدین (مخطوط) ورقة ٥٧. نقلا عن الطالبي : آراء أبي بكر بن العربي الكلامية، طبعة بيروت (نوف تاريخ) ص : ٨٧.

بصريح العبارة بقوله : «وقد عظم الخطب في هذا الزمان، حتى لا يدرى العبد على أى شيء يبكى، أعلى فوات دنياه أم على فوات دينه، أم على إخوانه في القريات، أم على أعوانه على الصالحات، أم على دروس العلم وطموحه، أم على اتفاق الخلق على إنكار المعروف وتعريف المنكر، أم على نفسه التي لا تطارعه على طاعة... أم على ولده الذي لا يرى فيه للعين قرة، أم على جاره الذي لا يفض له على حررة، أم على أميره الذي لا يرمى فيه إلا ولادة...». وهونس غنى عن كل بيان.

ورغم ما جاءت به الدعوة الموحدية من آمال عريضة لكل الشرائع الاجتماعية، فإن انتهاء الفترة الذهبية من حكم المومنين فتحت الباب على مصراعيه من جديد أمام الأزمات التي عادت لتلقى بثقلها على المجتمع، في الوقت الذي خمدت فيه الطاقة الاندفاعية الجهادية بعد موقعة العقاب، وبدأت خزينة الدولة في النضوب^(٦).

بناء على ذلك نعتقد أن شريحة المستولين، لم تكن سوى إفراز لهذه الأزمات، وانعكاس للتمايز الاجتماعي الذي تمخض عنه بروز تناقضات اجتماعية، وقطاعات غير قادرة على تحصيل عيشها، عاجزة عن الاندماج في عملية الإنتاج.

ومع أن أحد الجغرافيين^(٧) أكد أن عدد المتسولين ظل ضئيلا

(٦) ابن أبي نزع : الانيس المطرب، طبعة الرباط ١٩٧٣، ص : ٢٤٠.

(٧) ابن سعيد، رواية المقرئ : نفح الطيب، طبعة بيروت ١٩٦٥ تحقيق إحسان عباس، ج ١، ص : ٢٠٥.

بالاندلس، بحكم أن عادة الأندلسيين «إذا رأوا شخصاً قادراً على الخدمة يطلب سبوه وأمانوه»، فالواقع يثبت أن عددهم كان من الكثرة ما أثار انتباه ابن عبدون، فخصص لهم حيزاً من رسالته في الحسبة^(٨).

ومن خلال النصوص الواردة في هذه الحسبة وغيرها، يمكن الوقوف على الأماكن التي كان يتجمع فيها المتسولون، وفي مقدمتها المساجد والجوامع والأسواق. فابن عبدون الأنف الذكر، لاحظ أنهم كانوا يستغلون فرصة يوم الجمعة لولوج المساجد استدراجاً لعطف المصلين. لذلك طالب القائمين بشؤون المسجد والمؤننين «ألا يترك ساع في رحاب الجامع»^(٩). ومن جهته، كشف ابن الزيات^(١٠) وغيره عن الجامع الذي جرت العادة أن يجتمعوا فيه بمراكش حين أشار إلى مجاعة اجتاحت المدينة، فذكر أن أحد المتصوفة جمع كافة الفقراء والمتسولين بجامع علي بن يوسف «فأخرج قمحاً وسمناً كان عنده، ففرقه عليهم حتى لم يبق منه شيء». كما أن بعض السؤال نهجوا أسلوب الانقطاع والافتراء في المساجد رجاء في الصدقة والإحسان^(١١).

(٨) رسالة في الحسبة. نشرها ليفي بروقنسال ضمن كتاب «ثلاث رسائل في الحسبة». طبعة القاهرة ١٩٥٥. ص : ٢٤.

(٩) المصدر والصفحة نفسهما .

(١٠) كتاب التشوف لرجال التصوف طبعة البيضاء ١٩٨٤ تحقيق أحمد التوفيق ص : ٢٤.

(١١) المازني : سلاح وادي شلف (مخطوط) ص : ٢٢٧.

والى جانب المساجد، اعتاد المتسولون على ارتياد الطرقات والأسواق وسؤال الناس حاجتهم، وبهذا الخصوص، ورد فى ترجمة أبى عمران موسى بن إسحاق المعلم أنه «ما جاءه قط مسكين وعنده ما يعطيه إلا أعطاه، فإن لم يكن معه شىء، قام معه إلى السوق يمشى على الناس، ويسألكم له» (١٢).

وفى المنحى نفسه تذكر إحدى الروايات المنقوية (١٣) أن رجلاً ذهب إلى السوق وبحوزته درهم، فقايله أحد السائلين يرجو إحسانه (١٤).

وما يؤكد انتشار المتسولين فى الأسواق، أن أبا العباس السبتي اعتاد على الجلوس فى أسواق مراکش لحض الناس على الصدقة، وتوزيع القدر الذى جمعه عليهم (١٥).

وثمة من المتسولين من جبلوا على الالتجاء إلى أبواب المنازل، والسؤال عن حاجتهم. ذكر ابن الزيات (١٦) فى هذا المعنى أن أبا العباس السبتي لم يستسغ فى إحدى الليالى تناول العشاء الذى قدمه له أهله بسبب سائلة وجدها أمام باب داره دون عشاء.

واعتماد بعضهم على إخراج الطعام للمحاربين الذين قصدوا أبواب

(١٢) ابن الزيات : م. س. ص : ٢١٥.

(١٣) المازنى : م. س. ص : ٢٦٤.

(١٤) ابن الزيات : م. س. ص : ٢٨٨ ترجمة ١٣٠.

(١٥) ابن الزيات : « أخبار أبى العباس السبتي ». نشره أحمد التوليق على هامش كتاب

«التشوف» لابن الزيات ص : ٤٥٢.

(١٦) نفسه، ص : ٤٦٦.

منازلهم حتى صار ذلك سنة وتقليداً، ولا غرو فإن أبا يعقوب يوسف بن أحمد أحد أعلام الحقبة موضوع الدراسة «كانت عادته أن يخرج للسائل الطعام»^(١٧).

أما متسولو الأندلس، فقد نحوا منحنى آخر، إذ كانوا يقومون بجولات في الطرقات، وينشدون مقاطع من الأغنيات الشعبية أو الزجل، كسبا لعطف ورحمة المارة^(١٨).

في حين سلك المتسولون في بعض المدن المغربية نهجاً آخر، إذ استقبلوا المواسم والأعياد الدينية لاستدراار عطف الناس، ففي فاس، يذكر التميمي^(١٩) في ترجمة أحد الزهاد، أن والده خرج في عيد عاشوراء قاصداً المسجد الجامع، فرأى جماعة منهم يتضرعون جوعاً، ويستجدون المارة، وقاصدي المساجد في هذا اليوم الديني، مما يعكس حرصهم على استغلال «المقدس» لتمرير خطابهم الاستعطافي.

وتعوزنا المعلومات الكافية للوقوف على مدى استجابة الرعايا لاستجداءاتهم، باستثناء بعض الأمثلة الشعبية التي عبرت عن شعور العامة تجاههم، ومنها يفهم أن هؤلاء «وعوا» أن ظاهرة التسول كانت «حرفة» لها قواعدها وأسلوبها الخاص^(٢٠)، مما جعلهم يتخذون أحياناً أسلوب الحيطة

(١٧) نفسه، ص : ٤٠٥ ترجمة ٢٢٦.

(١٨) بالفتيا : « تاريخ الفكر الأندلسي » ص : ١٦٠.

(١٩) « كتاب المستفاد في مناقب العباد » (مخطوط) ص : ٢٩.

(٢٠) قالت أمثال العامة : «إذا ابتليت بالسمى قصد الديار الكبار» انظر : مقداد عبد الرحيم. أمثال العامة وحكمها في الأندلس منكتاب «حدائق الأزهري لابن عاصم الأندلسي الغرناطي. مجلة التراث الشعبي، صيف ١٩٨٨، ص : ١٠٢ =

والحذر من بعض السائلين، بل الامتناع عن تقديم أى مساعدة للقادرين منهم على العمل، وهذا ما يفسر قول ابن سعيد^(٢١) عن سكان الأندلس أنهم «إذا رأوا شخصاً قادراً على الخدمة يطلب سبوه وأهانوه».

بيد أن كتب المناقب والتصوف تكشف - بجلاء - أن شريعة المتصوفة تعاطفوا مع الفقراء والمتسولين، وحسبنا أن المتصوف الزاهد أبو عبد الله التاودى أثر سائلاً فتصدق عليه بثيابه، وبقي دون ملابس^(٢٢). وتذكر رواية منقبية أن متصوفاً تصدق بميزره على سائل جاء يستجديه^(٢٣). وفي السياق نفسه ، أورد ابن الزيات^(٢٤) في ترجمة أبي شعيب أيوب بن سعيد الضهاجى أن متسولاً وقف عليه، واشتكى له مرضه وفقره وكثرة عياله، فطلب من أحد مريديه أن يحسن إليه، ولعل هذا النص يكشف أسلوب الاستجداء، الذى عول على الجانب الإنسانى والعاطفى من خلال الشكوى التى كانت تعتمد على عدة عناصر مثل الفقر والمرض وكثرة العيال.

ولايساورنا شك فى أن ظاهرة التسول عرفت انتشاراً كذلك بين النساء، فقد ورد فى ترجمة أبي إسحق الأندلسى أنه اشترى مع مريديه

= وقالوا أيضاً : «جعل من سما واهترق» مثل رقم ٢٧٧ انظر : الزجالى : رى الأوام ورمى السوام فى نكت الغوامس والعوام، تحقيق الأستاذ محمد بن شريفة. طبعة فاس ١٩٧٥ ج ١ ص : ٢٦٢.

(٢١) انظر هامش رقم ٧.

(٢٢) ابن الزيات : م. ص. ص : ٢٧٤ ترجمة ١٢٠.

(٢٣) التميمي : م. ص. ص : ١٣٦.

(٢٤) التصوف ص : ١٩٠ - ١٩١ ترجمة ٦٢.

طعاماً للعشاء، فإذا بعتسولة تشكو ما ألم بأبنائها من جوع، فآثرها
بالطعام المذكور^(٢٥)، مما يعكس ألوان الحرمان التي عانت منها المرأة،
وخصوصاً تلك التي فقدت زوجها، فاضطرت إلى احترام مهنة التسول.

ومما يعكس صحة قاعدة تجاوب المتصوفة مع المتسولين أن أحدهم
جمع خلال مجاعة عصفت بالمغرب سنة ٥٣٥ هـ كل السائلين والفقراء «فكان
يقوم بمؤونتهم، وينفق عليهم ما يصطاده من الحوت وغيره إلى أن أخضب
الناس»^(٢٦).

ولم يدخر كافة المتصوفة الآخرين وسعاً في إمداد المتسولين
بالصدقات، بل إن المؤسرين منهم بذلوا لهم بسخاء كل ما ملكت أيديهم،
فأبو العباس أحمد بن محمد بن يوسف من أهل سلا «كان ذا مال فتصدق
بجميعه»^(٢٧).

واستغل الوالي الزاهد أبو الحجاج يوسف بن موسى الكلبى ما بعث
إليه الأمير المرابطى على بن يوسف من أموال «فلم يخرج إلى أغصان من
مراكش حتى فرقه على المساكين»^(٢٨)، وكان متصوف آخر يجمع ما يلفظه
البحر من مباح الطعام فيبيعه ويشتري بثمنه خبزاً، ويمسك خبزتين
ويتصدق بالباقي على المساكين^(٢٩).

(٢٥) نفسه، ص : ٣١٠ ترجمة ١٥٤.

(٢٦) نفسه، ص : ١٨٣ ترجمة ٥٩.

(٢٧) نفسه، ص : ١٦٥ ترجمة ٤٨.

(٢٨) المازنى : م، ص، ص : ٢٢٢ - ٢٢٣.

(٢٩) نفسه ص : ٢٢٦.

وتذكر بعض المصادر المنقوية أن المتصوف أبا يعزى، كان إبان اشتغاله بالرعى، يقبض من أرباب المواشى رغيفين كل يوم، فيمسك رغيفاً واحداً، ويتصدق بالثانى على رجل منقطع فى المسجد، وبعد ذلك انقطع رجل آخر، فآثره على نفسه بالرغيف الثانى^(٢٠). وبعد أن امتلك أرضاً للتعيش بها صار يتصدق على الفقراء بتسعة أعشار، ويحتفظ لنفسه بالعشر فحسب، ويقول : «إننى أستحي أن أمسك تسعة أعشار، وأصرف العشر للمساكين، فإن هذا من سوء الأدب مع الله عز وجل»^(٢١). ولشدة إيثار بعض المتصوفة، كان أحدهم يجرد أولاده من الثياب، ويعطيها لأبناء المحايير والمتسولين^(٢٢). وعن القرائن الأخرى التى تعكس ما حظى به المتسولون من عطف المتصوفة، أن أبا إبراهيم إسحاق بن محمد الهزرجى «كان يسأل عن الأيتام وأولاد الفقراء فيكسوهم»^(٢٣). كما أن أحد المتصوفة جمع فى عام مجاعة قدرًا هامًا من المال من أعيان مدينة بجاية ثم فرقه على مجموعة من المتسولين، واشترى ما يقوم بهم من الطعام، وجعل قيمًا يقوم بهم، وأغناهم عن السؤال^(٢٤).

(٢٠) ابن الزيات : م. س. ص : ٢١٦ ترجمة ٧٧.

(٢١) ابن سعد : « التجم الثاقب فيما لأولياء الله من مفاخر المناقب » (مخطوط) ص : ١٩٤، وكذلك : ابن قنفذ : « أنس الفقير وعز الحقيير ». تحقيق محمد الفاسى وأبواب نور طبعة الريايط ١٩٦٥، ص : ٢٥.

(٢٢) العبدونى : « يتيمة العقود الوسطى » (مخطوط) ص : ٤١٨.

(٢٣) نفسه، ص : ٤١٨.

(٢٤) ابن الزيات : م. س. ص : ٤٢٩ ترجمة ٢٥٦.

ويقدم أبو العباس السبتي النموذج الأمثل لتعاطف هذا القطاع الاجتماعي مع المتسولين وكافة الفقراء والمحتاجين، وحسبنا أنه «كان رحيماً عطوفاً على المساكين واليتامى والأرامل»^(٣٥). بل كان من أكبر الدعاة إلى تثبيت قيم الرحمة والإحسان داخل المجتمع، فقد أجمعت المصادر على أن مذهبه مبني على عدم تكديس الأموال في يد الأغنياء، وضرورة بذلها بسخاء للفقراء، وقرن ذلك بشعائر العبادة^(٣٦). وكان كلما أثناء رجل ملتصقاً «بركته» يقول له تصدق ويتفق لك ما تريده»^(٣٧). وكان يرى أيضاً أن سبب انحباس المطر وحدوث القحط والمجاعات، يرجع إلى بخل الناس وعدم إحسانهم للمتسولين^(٣٨).

وإذا كان تعاطف المتصوفة مع هؤلاء مسألة لا يرقى إليها الشك، فإن موقف السلطتين المرابطية والموحدية ظل سلبياً، فليس ثمة إشارة واضحة

(٣٥) ابن الزيات : أخبار أبي العباس السبتي (مخطوط) ورقة ١٩٣ ظهر.

(٣٦) يعتبر أبو العباس السبتي رفع المؤن يديه في تكبيرة الصلاة بأنها تعني تخليه عن كل شيء لله، وعدم الاحتفاظ لنفسه بالقليل أو الكثير، كما يفسر الركوع بالمشاطرة في كل شيء. أما السلام في نهاية الصلاة فتعني في نظره الخروج عن كل شيء وتسليمه لله تعالى. وتحدث عن فرائض الصلاة وستنها ومستحباتها انطلاقاً من هذه الرؤية، فتحية المسجد بركعتين تعني أن المنعم يضع أعضائه الذي هو الوجه على الأرض، ويمثل وجهه ماله الذي هو أكثر الأشياء. انظر التفاصيل عند ابن الزيات : أخبار أبي العباس السبتي (مخطوط) ورقة ٢٠٧ وجه.

(٣٧) نفسه، ص : ٦٠.

(٣٨) التتبعي : كتاب نيل الابتهاج بتطريق النياج. طبعة بيروت (نون تاريخ) ص : ٦٠.

إلى أى محاولة قامت بها لاستئصال شائقة ظاهرة التسول، أو إيجاد حلول ناجحة لها. ومن ثم بقيت قيم الرحمة والإحسان من جانب الرعايا تجسد الحل الوحيد للتخفيف من بؤس هذه الفئة الاجتماعية، لكنه كان حلاً على حساب مبدأ تحقيق العدالة والمساواة، والصدقة على المتسولين تمكس فشل وعود الدعوتين الإصلاحيتين المرابطية والموحدية في محو آثار الفقر وتحقيق العدالة الاجتماعية. كما أن رجحان كفة الرحمة والإحسان على حساب مبدأ العدالة والمساواة، هو في حد ذاته اعتراف ضمني بطبيعة التفاوت في الفقر والغنى داخل المجتمع، ولعل هذا ما أضعف «الوعى» الطبقي عن طريق تخفيف الضغط على المتسول الذي اضطر إلى التخلي عن كفاحه أو النعمة على أوضاعه ما دامت الصدقة والإحسان يخففان عنه بعض مساعد الحياة.

صفوة القول إن التسول جسد ظاهرة اجتماعية خطيرة في عصر المرابطين والموحدين، وازدادت تجديراً بسبب الأزمات والمجاعات التي اجتاحت المغرب والأندلس. وقد تبين أنها شكلت «حرفة» لها قواعدها وأسلوبها الخاص، وأنها انتشرت بين الرجال والنساء على السواء. ولم يستطع المرابطون أو الموحدون أن يجتثوا جذورها، مما يعكس فشلهم في تحقيق مبدأ العدالة الاجتماعية الذي رفعوه شعاراً في أيديولوجيتهم الإصلاحية. وإذا كان هذا البحث للتواضع قد أثار الغبار حول هذه الظاهرة الاجتماعية المسكوت عنها، فإن صاحبه لا يزعم الحسم فيها في هذا المجال الضيق، بقدر ما يسعى إلى تحفيز الباحثين لإثارة تساؤلات أخرى حولها، وتوسيع رقعة البحث حتى تتصف فئة اجتماعية حرمت من موارد الرزق، ومن الدخول إلى التاريخ...

الفصل الثامن

**العوام في مراكش خلال القرن السادس الهجري
نموذج من تاريخ المستضعفين
في حواضر المغرب الإسلامي**

على كثرة ما كتب حول مراكش^(١) فإن معظم الدراسات الحديثة غيّبت تاريخ العوام في هذه المدينة، رغم الدور الطلائعي الذي لعبه هؤلاء في رسم معالم تطورها، وتشكيل مسارها التاريخي.

ومن نافلة القول، إن الإنتاج الأجنبي عمد - عن قصد - إلى تهميش هذه الفئة وطمس دورها، لارتباط المد الشعبي آنذاك بحركة التحرر، فضلا عن اقتصار الأبحاث إبان المرحلة الاستعمارية على ما يخدم مصالح التوجهات الكولونيالية^(٢).

غير أن مثل هذا الغياب في الإنتاج الوطني نقطة يجب الوقوف عندها، لأنها - فيما أزع - تشكل ثغرة لم يتم تجاوزها بعد، وهو أمر راجع في تقديرى إلى شحة النصوص، وتناثرها بين أمهات المصادر فضلا عن ندرة المصنفات التاريخية المتوغرافية الخاصة بمدينة مراكش خلال العصرين المرابطين والموحدين^(٣) ناهيك عن كون قسط وافر من مصادر تاريخ المغرب العام لذات الحقبة قد عفا عنه الزمن^(٤).

(١) ثمة دراسات كثيرة ومتنوعة حول مدينة مراكش وتاريخها أهمها :
Deverdun : Marrakech Des Origines à 1912. Rabat 1959.

(٢) ارتبطت أغلب الأبحاث حول مراكش في العهد الاستعماري بالمصالح العسكرية والسياحية.

(٣) إذا كانت بعض المؤلفات حول مراكش قد خصصت للحقبة الحديثة والمعاصرة، فإن نظيرتها في العصر الوسيط تعد قليلة جدا انظر في هذا الصدد : ابن سودة : دليل مؤرخ المغرب الأقصى طبعة البيضاء ١٩٦٠ ج ١، ص ٣٦.

(٤) من بين المصادر الضائعة الراجعة إلى عصرى المرابطين والموحدين نذكر على =

وقد سبق أن أبرزنا في دراسات سابقة^(٥)، الخلفيات الفكرية والاجتماعية التي كانت وراء تهميش طبقة العوام، لا فرى ضرورة الخوض فيها من جديد، إلا أن ذلك لا يحول دون التأكيد على أن هذه المعضلة تعزى أساساً إلى عجز مؤرخي العصر الوسيط عن الرؤية الواقعية لمسار حركة التاريخ الاجتماعى، والنظر إلى التاريخ عموماً على أنه تراكمات حديثة للعصور والأشخاص والدول، دون تفهمها فى تفاعلاتها المتبادلة التى تنتظمها لتشكل منها ظاهرات شمولية، وهذا ما يفسر عدم حضور العوام فى المصادر المغربية، باستثناء إشارات شاحبة وردت بكيفية عفووية على رؤوس أقلام المؤرخين، ولكنها إشارات تزخر بالتشويه والتحريف، وتنطق بالعداء والسافر والمقت والحقد الدفين.

ونعتقد أن تعامل المؤرخين مع العوام لا يعزى إلى موقفهم «السياسى» فحسب بل يرد كذلك إلى المكانة التى احتلها هؤلاء فى المخيلة الاجتماعية - «فالعوام» فى هذا المخيال هم سواد الناس الذين لا يملكون السلطة، ويعيشون فى عالم له أبعاده الفكرية والدينية التى تتدنى عن

= سبيل المثال : «الأنوار الجلية فى أخبار الدولة المرابطية» لابن السيرفى وكتاب «المقتبس فى أخبار المغرب وفاس والأندلس» لأبى عبد الله بن حماد السبتي «والمغرب فى محاسن أهل المغرب» لأبى اليسع بن عيسى بن حزم «والمغرب عن سيرة ملوك المغرب» لمؤلف مجهول. انظر مزيداً من التفصيل عند محمد المتوفى : «المصادر العربية لتاريخ المغرب» ج ١ طبعة البيضاء ١٩٨٣ ص : ٣٧، ٤٨، ٥٥.

(٥) ورد ذلك فى بحث شارك به كاتب هذه السطور فى مؤتمر اتحاد المؤرخين العرب المنعقد ببغداد بتاريخ ٢٧ / ٢٩، ديسمبر ١٩٨٧.

مستوى عالم «الخاصة»، ومن ثم فإن إهمالهم وتهميشهم يظل مسألة مشروعة حسب هذه النظرة الضيقة.

ونحن لا نناقش مدى صحة أو زيف هذا الموقف، ولا نحاكم مؤرخ العصر الوسيط انطلاقاً من جهاز مفاهيمي معاصر، إلا أن من حقنا أن نتساءل : هل كان ثمة مبرر لتغييب دور العوام في تاريخ مراكش.

لا يمكن للباحث المنصف إلا أن يتأسف لكون هذه الطبقة الاجتماعية لم تخلف لنا أثراً نستعين به لإمطة اللثام عن ذلك العور، وكشف النقاب عن أوضاعها. وفي ذات الوقت عليه أن يتخذ الحيطة والحذر من المواقف الرسمية للمؤرخين، ويبقى التجاهل إلى المصادر الدفينة من كتب الطبقات والتراجم والنوازل والحسبة وغيرها، أهم الأدوات التي يعمل عليها لاستقاء مابته ورؤية حقيقة هذه الطبقة.

والواقع أنه ما يكاد المرء يتحدر من المؤلفات الرسمية، حتى يجد نفسه أمام حقيقة الدور الطلائعي الذي لعبه العوام من أبناء المجتمع المراكشي، ولا غرو فإن بناء مراكش ذاتها أم يكن ليتم لولا تضافر طاقاتهم العضلية، وكدهم النؤوب، حتى أن مؤرخاً^(٦) اعتبر مساهمة الأمير المرابطي يوسف بن تاشفين في «العمل في الطين» مع من أسماهم بالخدمة - مشيراً إلى البنائين - حسنة من حسناته التي سجلها له بفخر واعتزاز، وهو أمر يفصح بكيفية غير مباشرة عن دورهم في بنائها، واحتيازهم قصب السبق في هذا العمل المشرف.

(٦) ابن أبي زرع : «الأنيس المطرب» طبعة الرياط ١٩٧٢ ص : ١٢٨ ويذكر أن «يوسف بن تاشفين كان يشاركهم عملهم تواضعاً منه».

وعلى اكتاف العوام كذلك، امتدت الدولة المرابطية لتفنى بظلالها ربوع المغرب والأندلس، حيث كانت الحملات التوحيدية والجهادية تنطلق من مراكش التي وجدت فيها أعداد هائلة من الجنود المتطوعة^(٧).

ولا سبيل إلى الشك في أنهم شكلوا كذلك الطاقة المحركة لإنتاج الخيرات المادية للمدينة، ولعل وجودهم في الأسواق والمصانع والمزارع - كما ستبين - ينهض قرينة على الدور الرائد الذي قاموا به، مما يعطى مشروعية إخراجهم من ركाम النسيان، وبالتالي استجلاء معالمهم وأوضاعهم^(٨).

ولا يخامرنا شك في وجود علاقة وثيقة بين قيام الدولة المرابطية وبناء مراكش وفمو طبقة العوام، إذ ما كاد يمر على تأسيس المدينة مدة يسيرة، حتى أصبحت العاصمة الجديدة كمدينة كبرى تعج بالأسواق والمصانع، واتجهت الهجرات الأندلسية صوبها بعد أن خيم عليها مناخ الاستقرار السياسي، فنما عدد العوام إلى أن بلغ مائة ألف كانون إذا ما صدقنا رواية الوزان^(٩). وقد شمل هذا الرقم خليطاً من جماهير قبائل متعددة يحددها الإدريسي^(١٠) في قبائل نفيس وبنو يدفر ودكالة ورجراجة وزودة وهسكورة وهزرجة.

(٧) المراكشي : « المعجب في أخبار المغرب طبعة الدار البيضاء ١٩٧٨ من : ٣٤٣.

(٨) المرجع السابق - من ٢٤٨.

(٩) وصف أفريقيا، ج ١، طبعة الرباط ١٩٨٠ من : ١٠٠.

(١٠) صفة المغرب وأرض السودان ومصر والأندلس طبعة ليدن ١٨٩٤ من : ٤٥.

ثم جاء المد الموحدي ليعطى لمراكش زخماً جديداً ويجعل «العامة» في واجهة الأحداث بعد أن شجع الخلفاء الموحدون الصناعة والتجارة، ووفروا الخدمات والحرف الدقيقة. وإذا كنا لا نملك إحصائيات حول السكان وهم السواد الأعظم من العوام، فالتنا نفترض أن عددهم يكون قد ارتفع نتيجة العوامل الأنفة الذكر، وتحول الوثيرة السكانية وسرعة إيقاعها في مراكش، مما أهلهم لكي يلعبوا أدواراً متنوعة.

ويمكن تمييز بعض أصنافهم من خلال ما تركته لنا المصادر، ويأتي في مقدمتهم شريحة الصناع الذين تميزوا بمهارتهم وإبداعهم حتى أن الخلفاء الموحدين كانوا يطلبون من حدادي مراكش أن يصنعوا لهم القيود الخاصة بتكبير السجناء^(١١)، بل مما يدل على حذقهم ومهارتهم أن الخليفة الموحدي أبا يعقوب طلب من الصناع أن ينقشوا في سيفه عبارات يخلد فيها اسمه فتم له ذلك^(١٢). كما كانت لهم اليد البيضاء في جعل قصر الصالحة آية من الفن والروعة^(١٣).

وإذا كان إتقان عملهم وحضور عبقريتهم مسألة لا يرقى إليها الشك، فالتنا لا نعرف بعض التفاصيل حول وضعيتهم، وإن كان يلوح أنهم تمتعوا بمكانة مستحسنة إبان ازدهار الدولة الموحدية بدليل الراجح الصناعي الذي

(١١) البيهقي : «أخبار المهدي بن تومرت» طبعة الوياط ١٩٧٦ ص : ٧٩.

(١٢) ابن عذاري : «البيان» المغرب القسم الخاص بالموحدين طبعة البيضاء ١٩٨٥ ص : ١٠٠ والعبارة التي طلب من الصناع نقشها هي : «لأمير المؤمنين بن أمير المؤمنين».

(١٣) ابن عذاري : م. س. ص : ١٧٤.

ساد مراكش فى تلك المرحلة حتى أن ابن سعيد^(١٤) شبهها ببغداد، فضلاً عن تمتعهم بالإعفاءات الضرائبية، إلا أنه من الراجح أن اليد العاملة المجلوبة من الأندلس^(١٥) حالت دون ظفرهم بنصيب الأسد من الامتيازات التى وفرتها هذه الوضعية. ولعل هذه «المزاحمة» هى التى جعلت بعض صنّاع مراكش يحترفون صناعات متواضعة كصناعة القنور للتمعيش بها^(١٦) هذا فى الوقت الذى ظلوا يعانون من ثقل الضرائب فى العصر المرابطى كما تكشف ذلك بعض المصادر^(١٧).

أما البناؤون فلم يكونوا فى وضعية مريحة كما يستشف ذلك من خلال كتب المناقب والتصوف، فقد كان يزج بهم فى مكان يدعى «الموقف»^(١٨)، حيث يتقدم كل راغب فى الاستئجار، وينتظر من يستخدمه فى أعمال البناء، وإذا ما حالفه الحظ فى إيجاد من يستأجره، فاته غالباً ما كان يتعرض للمعاملة فى أداء أجره، وهو ما حدث لرفيق أبى العباس السبتي حين دخل مراكش فى بداية الدولة الموحدية، فتقدم لإصلاح بنيان أحد

(١٤) المقرئ : نقح الطيب ج ٢، طبعة بيروت ١٩٦٨ ص : ١٥٢.

(١٥) ن.م. ص. المذكورة.

(١٦) ابن الزيات : كتاب «التشوف لرجال التصوف» طبعة الرباط، ١٩٨٤ ص : ٤١٤.

(١٧) الأديسى : م. ص. ص : ٤٥، ومن الأكيد أن كثرة الضرائب هى التى جعلت قاضى الحرية يحتج لدى يوسف بن تاشفين ويطلب منه أن يقسم أن لا يوجد فى بيت المال درهم.

(١٨) حين وقف أبو العباس السبتي المتصوف المشهور على مشارف مراكش طلب منه خديمه السماح له بدخول مراكش طلباً للرزق من حرفة البناء، فدخل المدينة وبقي ينتظر فى الموقف. وهذه الكلمة لازالت مستعملة إلى الآن.

المتازل، وحينما أتم عمله ماطله صاحب المنزل في أداء الأجرة، فرجع خاوي الوفاض^(١٩) وتحدثت النصوص عن بعض الأخطار التي تعرض لها البناؤون مثل سقوط الجير على اليدين والأرجل وهو ما حدث للرقيق المذكور^(٢٠).

وفي الأسواق تظهر حرف أخرى احترقها العوام كحرفة الدلالة في السلع^(٢١) أو الخياطة^(٢٢). وبصدد هذه المهنة يمكن القول أنها لم تكن تف يأسط الحاجيات لصاحبها، إذ تذكر بعض الروايات أن أحد الخياطين استجاب لأبي العباس السبتي في التبرع بدينار لأحد الفقراء، غير أنه اشتكى بفقره، وأنه لم يملك سوى ذلك الدينار^(٢٣). كما كان هناك الباعة المتجولون^(٢٤) الذين لا تعرف عنهم الشيء الكثير. ولا يساورنا شك في بعض النزاعات التي تقوم بين العوام، خاصة في مجال البيع والشراء^(٢٥). وتظهر نصوص أخرى حرفاً شتى كالبوابين أو خدمة المنازل حيث تكثر الإشارات أحياناً إلى الخادعات اللاتي يعملن في بيوت الأروستقراطية^(٢٦). وهناك أيضاً

(١٩) مؤلف مجهول : مناقب الشيخ أبي العباس السبتي (مخطوط) ورقة ١٥٦ ظهر.

(٢٠) نفس المصدر والصفحة.

(٢١) ابن الزيات : م. س. ح : ٣٩٣ ويذكر أن أبا علي حسين بن عبد الله صار يحترف دلالاً في قيسارية مراكش.

(٢٢) نفسه ح : ٢٩٥.

(٢٣) مؤلف مجهول : مناقب الشيخ أبي العباس السبتي : ورقة ١٠٢ (مخطوط).

(٢٤) ابن الزيات : م. س. ح : ٣٥٩ ويذكر في ترجمة أبي محمد عبد الواحد بن تومرت الهسكوري أنه كان يبيع الباقل ويحمله على رأسه في سوق مراكش.

(٢٥) النشرسي : المعيار المغرب : ج ١٠ طبعة بيروت ١٩٨١ ح : ٢٣.

(٢٦) المصدر السابق.

الجنود الذين قذفت بهم ظروف العيش إلى مراكش لكسب معاشهم في
المساهمة في الحروب وقد عدهم المراكشي^(٢٧) بعشرة آلاف نفس في العصر
الموحدي كما يرد ذكر الجنائين وهم عامة المزارعين الذين كانوا يشتغلون في
أجنة ويساتين الأرسنقراطية، وقد كانوا يعانون من ظروف طبيعية مجحفة
تتمثل بالخصوص في هبوب الرياح الشرقية التي أصاقت عملهم
الإنتاجي^(٢٨).

أما من لم يسعفه الحظ في إيجاد حرفة ما، فإنه كان يلجأ إلى
الغصب واللصوصية^(٢٩). ويبدو أن اللصوص في مراكش كانوا ينتمون إلى
أصول اجتماعية فقيرة مظلومة نشأت من التحولات التي عرفتتها المدينة
وزيادة الترف والاستهلاك وارتفاع الأسعار، وهي تطورات خلقت طبقات
اجتماعية عاجزة عن كسب رزقها، فاقعة على الأوضاع، مما حدا بها إلى
'احتراف أعمال اللصوصية'^(٣٠).

والى جانب هؤلاء الذين فتح أمامهم بريق من الأمل في معاركة
الحياة، وجد من عوام مراكش من لم يبتسم لهم الحظ، فلم يجدا حرفة
يرتزقون بها، ولذلك دخلوا في عداد الفقراء والمساكين، والواضح أن الفقر

(٢٧) المعجب . ص ٤٨٣ - ١٠٦

(٢٨) ابن سعد : النجم الثاقب ص : ١٣٩ (مخطوط ٢٦) مؤلف مجهول . مناقب الشيخ
أبي العباس السبتي ورقة ١٠٦ .

(٢٩) ابن الزيات : أخبار أبي العباس السبتي ص : ورقة ٢٠٦ من الوجهين (مخطوط).

(٣٠) ابن الزيات التصوف ص : ٢٩٢ - ٢٢٤ ويذكر ترجمة أبي علي حسن بن عبد الله
المعروف بابن يابو أنه تعرض في مراكش لعملية اغتصاب قرسه وثيابه.

الذى شكل ظاهرة اجتماعية فى عاصمة المرابطين ثم الموحيدين بعدهم، أثار انتباه بعض الحكماء، من أمثال أبى العباس السبتي، فجعله منطلق فلسفة اجتماعية.

لقد أصبحت مراکش تعج فى القرن السادس الهجرى بجيوش من العاطلين والمحتاجين ولعل ذلك كان وراء ظهور المتصوفة الذين وجهوا كل همهم لمساعدة هذه الفئة المتضررة. ويخبرنا فى هذا الصدد ابن الزيات^(٢١) بأن أحد المتصوفة ويدعى أبا الحجاج الضرير تلقى مبلغاً مالياً من أحد الأمراء المرابطين، فلم يخرج من مراکش «حتى فرقه على المساكين». وكانت «الفتوح» وهى نوع من الإحسان اشتروطة أبو العباس السبتي المذكور على كل من أقبل عليه يستوهب دعواته تصب فى هذا الاتجاه. وحسبنا أنه كان يقصد به التصديق «على سبيل الله لمن ظهره هريان، وكبده جيعان» وعينه ساهرة من الدين^(٢٢). بل إن هذا المتصوف كان ينادى فى أسواق وطرقات مراکش مطالباً الناس بالتبرع على المحتاجين^(٢٣). ومن الأمثلة التى يمكن أن نسوقها كدليل على انتشار الفقراء فى هذه المدينة هو أن رجلاً وضعت امرأته فلم يجد ما يعون به مولوده الجديد^(٢٤). وذكر ابن الزيات^(٢٥) رواية مؤداها أن رجلاً آخر أصابته فاقة فظل يومين دون أكل إلى أن أجبر على

(٢١) كتاب «التشوف» : ص ١٠٦.

(٢٢) مؤلف مجهول : «مناقب الشيخ» ورقة ١٠٢.

(٢٣) المرجع والورقة نفسهما .

(٢٤) م . س . ورقة ١٠٢ ظاهر.

(٢٥) «التشوف» ص : ٤٠٥.

رهن لباسه لشراء رغيفين، وكانت قساوة البرد تضر ببعض الفقراء فتحرّمهم من النوم^(٣٦) ووصلت الفاقة ببعض الأسر المراكشية إلى الاقتصار فى طعام سحورها خلال شهر رمضان على الخبز^(٣٧) فحسب، ولعل هذا ما يفسر انتشار ظاهرة التسول كما يتضح ذلك من خلال بعض النصوص^(٣٨). وتتخل شريحة المتصوفة والزهاد ضمن طبقة العوام، فعلى الرغم مما تورده بعض الروايات حول تبرّعهم على بعض الفقراء، فإن ذلك لم يكن سوى هبة وهبت لهم. وحسبنا دليلا على فقرهم أن أحد المتصوفة ويدعى أحمد ابن محمد الفرقى لم يوجد عنده بعد وفاته ما يكفى به^(٣٩).

وتتدرج ضمن طبقة العوام كذلك شريحة الرقيق التى تكونت من أسرى الحروب، خاصة عندما نجحت حركة الموحدين من اجتثاث جنود المرابطين والسيطرة على مراكش، إذ حول الأحرار إلى عبيد «وبيعوا بيع الأسرى المشركين هم ونساقهم ودراريهم»^(٤٠). كما تكونت من أسرى الحروب مع القبائل النائرة. وفى هذا المجال يذكر البيهقي أنه فى أوائل النوبة الموحدية سيقّت بعض الفنائم، إلى مراكش وبيعت بباب الشريعة الكزوليات واللمطيات، وتحوى شريحة الرقيق كذلك أسرى الحروب مع التصارى، إذ

(٣٦) ابن الزيات : «أخبار أبى العباس السبتي» ورقة ٢٠١ وجه.

(٣٧) مؤلف مجهول : م. س. ورقة ١٠٣ وجه.

(٣٨) انظر من من هذا الكتاب.

(٣٩) ابن الزيات م. س. ح :

(٤٠) أخبار المهدي بن تومرت م. : ٧٧.

بلغ عدد أسرى الزلافة خمسين ألف أسير قادمهم يوسف بن تاشفين إلى
مراكش على ظهور الجمال^(٤١). وفي سنة ٥٣٢ هـ عاد الأمير المرابطي
تاشفين ابن علي من الأندلس محملاً بستة آلاف سبية دخل بها العاصمة^(٤٢)
هذا فضلاً عن بعض السود الذين قادمهم حظهم التمس إلى مراكش^(٤٣).

وينقل الونشريس^(٤٤) بعض التوازل حول رقيق من القصارى وجدوا
في حالة تأهب للفرار نحو بلاد الإفرنجية في التخوم الأندلسية. ولما تم إلقاء
القبض عليهم استظهروا بعقود مكتوبة في مراكش تنص على أنهم اشترؤوا
حريتهم من أسيادهم.

وربما زاد الأمر تعقيداً حتى أصبح بعض الأحرار ينتسبون إلى
العبودية ويحتاجون إلى إعطاء دليل إثبات على حريتهم وقد رفع سيل من
هذه المسائل إلى قاضي الجماعة بمراكش^(٤٥).

وبما يدل على تننى وضعية العبيد في هذه المدينة أن صفة العبد
كانت من أقسى الصفات الدينية التي ينعت بها المرء^(٤٦).

ورغم أن التصوص لا تسعفنا في تكوين رؤية واضحة من العبيد،
فليس من المستبعد أن يكونوا قد عوملوا معاملة تشييعية، ولدينا نص يذكر

(٤١) الزياتي : « بقية الناظر » (مخطوط) ص : ١٢١.

(٤٢) ابن أبي نزع : م. س. ص : ١٦٤.

(٤٣) نفسه ص : ١٤٠.

(٤٤) المعيار ج ٢، ص : ١٧٩.

(٤٥) نفسه ص : ٥١٤.

(٤٦) نفسه ص : ٥١٤، ٥١٤.

أن الخليفة الموحدي يعقوب المنصور، عندما أراد الزيادة في بنيان مراكش،
كلف العبيد بهدم السور القديم، وما علينا إلا أن نتصور هذه المهمة
الشاقة(٤٧).

وحتى المعلمين بحكم وضعيتهم المادية يمكن إدراجهم كشريحة من
طبقة العامة، إذ كانوا يعيشون وضعاً لا يحسدون عليه، فالرواتب التي كانوا
يتقاضونها لم تكن تكفيهم لإقامة الأولاد. وإذا كان الحسن الوزان(٤٨) يذكر أن
راتب المعلم بلغ مائة أو مائتي مثقال حسب نوع الدروس التي يلقيها دون
توضيح ما إذا كانت كافية أم لا، فإن ابن الزيات(٤٩) يذكر في نص آخر أن
أبا العباس السبتي الذي درس بأحد الفنادق خصص له رسم من بيت المال،
ولكن من خلال تصفح حالته الاجتماعية يتبين أن هذا الراتب تميز بالهزلة،
بل إن أجره معلمى الكتاب تنهض دليلاً على الفقر المدقع الذي عانوا منه
حتى أن أحدهم وضعت زوجته فلم يجد قط ما يسعفها، وظل يوماً كاملاً
ينتظر عطف آباء الصبيان عليهم يقدمون له ما يرتزق به، ناهيك عن الديون
التي تذكر نفس الرواية أنه كان يوزح تحت وطأتها(٥٠).

ولم يكن طلبة الحضرة بمراكش في وضعية مريحة إلى درجة أنهم

(٤٧) ابن عذارى : م.س.ص : ١٥٢ . ١٥٤ .

(٤٨) الوزان : م.س.ص : ١٠٤ .

(٤٩) أخبار أبي العباس السبتي ورقة ١٩٥ وجه.

(٥٠) مؤلف مجهول : من مناقب الشيخ و ١٠٠ ظهر.

أثاروا انتباه الخليفة عبد المؤمن الذي وصفهم بأنهم «عرايا ضعفاء»^(٥١) فاقترض مبلغاً من بيت المال ليجبر حالتهم.

ولاشك أنه وجدت أصناف أخرى من العوام في مراكش، غير أن النصوص التي بين أيدينا لا تسمح لنا بذكرهم أولاً ولولا ومن المفيد أن نذكر أنهم عرفوا مشاكل متباينة وتعرضوا لمحن يمكن تلخيصها من خلال ما تزودنا به بعض المصادر.

فخلال عصري المرابطين والموحدين عانى عوام مراكش من كوارث طبيعية وبشرية أثرت سلباً عليهم، وترد في هذا الصدد بعض الأخبار حول السنوات العجاف التي تمخض عنها قحط شديد فتك بالزرع والضرع، ففي عهد يعقوب المنصور ضرب الجفاف مدينة مراكش، مما جعل الخليفة المذكور يبادر إلى مطالبة الناس بالخروج للاستسقاء، وغالباً ما أعقب كل قحط مجاعة تعصف بأرواح الآلاف من المستضعفين لعل أهمها تلك المجاعة التي حدثت في عهد الخليفة الموحد الرشيد، وأثرت في حركة الأسواق، ونظرا للنتائج الوخيمة التي خلفتها على العامة في مراكش تثبتنا بنصها كما أوردها ابن عذارى^(٥٢).

«لما توجه الرشيد في حركته المذكورة وخرج أمام الخلط من الحضرة تحير الناس وكثر فيهم الروع وعظمت عليهم المصيبة بإسلامهم وعدم الأقوات والمرافق ولم يبق لأحد سبيل ولا لبد، ولا طارف ولا تالد، ولا ذخيرة

(٥١) ابن عذارى : م. س. ص : ٨١.

(٥٢) البيان المغرب، القسم الموحدى ص : ٢٢٥.

ولا مال ولا عقار، واستولت المجاعة على جمهور الناس ورأوا محناً يستعاذ بالله منها وانتهى المد الواحد من القمح الفحصى إلى سبعة دراهم كباراً من طبع.. السكة، وأما الدرهم الفضة فكان يصرف في نصف درهم، وكان هذا عرقاً بين السوق والسبعة الدراهم السكة إنما تخرج من مثلي عددها. وأما أسواق المدينة في هذه المجاعة فلم يكن بها ما ينطلق عليه اسم شيء بوجه من الوجوه والحوانيت مغلقة وما بقى بها من يلبس ثوباً يساوى عشرة دراهم إلا الأظمار المتغيرة الخلقة...

ويضيف المؤرخ نفسه موضحاً نتائج هذه المجاعة على قلة التغذية قائلاً: «إذا ظهر في السوق بعد أيام كثيرة شيء من خبز الشعير يحشر الناس عليه وأنهم لقيام ينتظرون وما يصل إليه إلا الكفاة الذين لهم تجلد على الاقتحام وصبر ثم لا يعدم الذي يتوصل إليه أن يجتمع عليه العشرون وأكثر من الضعفاء والمساكين حتى ينتزموه منه قهراً، وأما شيخ أو حجاز أو طفل أو ضعيف فإنه لا يصل إلى شيء ولا طى لقمة منه وسائر الأيام إنما يظهر في الأسواق ما يكرر طحته من فيتور الزيتون وغيره فهو كان غذاء الناس لأنه كان كثيراً بالبوادي الخالية فتجلبه الضعفاء ويقتاتون منه».

وفضلاً عن المجاعات انتشرت الأوبئة والأمراض في صفوف عوام مراكش. ففي سنة ٥٧١ هـ حسب ابن أبي زرع^(٥٣)، و٥٧٢ هـ حسب ابن الأبار^(٥٤) ابتليت المدينة بوباء الطاعون، فكان الرجل لا يخرج من منزله حتى يكتب اسمه وموضعه في برامة ويجعلها في جيبه، فإن مات حمل إلى

(٥٣) الأنيس ص: ٢٦٧.

(٥٤) المختضب من تحفة القاصم، طبعة ١٩٨٢ ص: ١٠٧ - ١٠٨.

موضعه وأهله، وانتهى عدد الأموات بمراكش إلى ألف وسبع مائة رجل^(٥٥). ولعل حدة هذا الوباء ما جعل أحد المؤرخين^(٥٦) يصفه بأنه «لم يعهد مثله فيما تقدم من الأزمنة قبله». وحسب نفس المؤرخ فإن عدد الأموات وصل في كل يوم إلى مائة وتسعين شخصاً أو أكثر^(٥٧).

وفي سنة ٦٠٩هـ-٦٠٨هـ و ٦١٠هـ-٦٠٩هـ وقع وباء عام في طول بلاد المغرب وعرضها فلم تنج مراكش من شره. ولم يتم بناء المارستانات إلا في عهد أبي يعقوب المنصور الذي بنى دار الفرج^(٥٨). ولا نعتقد أنها كانت تفي بحاجيات هذه الجيوش من المرضى.

صحيح أن جل الفئات الاجتماعية كانت تقع ضحية هذه الأوبئة، إلا أن عجز الفئات المستضعفة عن مواجهة المجاعات والأوبئة جعلها الأكثر ضرراً.

وغالبا ما كانت هذه المجاعات والأوبئة تنتهي بفلاء شديد وارتفاع صاروخي في أثمان السلع الضرورية خاصة في حالة تعرض المدينة للحصارات. فخلال الحصار الذي ضربه الموحدون على المرابطين في

(٥٥) ابن أبي ذرع : م. س. ص : ٢٦٧.

(٥٦) ابن عذاري : م. س. ص : ١٢٦.

(٥٧) نفس المرجع والصفحة.

(٥٨) ابن أبي ذرع : م. س. ص : ٢٧٢.

(٥٩) «التخيرة السنية في أخبار الدولة المرينية» طبعة الريايط ١٩٧٢ ص : ٦٤٩.

(٦٠) مؤلف مجهول : كتاب «الاستبصار» طبعة البيضاء ١٩٨٥ ص : ٢١٠.

مراكش، وصل الربع من الدقيق إلى مثقال حشمتى ذهبى^(٦١). وعندما حاصرهما الخلط ودمروا بحائرها وقطعوا مياهها، ارتفعت الأسعار وهدمت الأقوات واقتقر الناس لأبسط اللوازم، وصار الربع الواحد من الدقيق يباع بثلاثة دنانير^(٦٢). واستمرت الحالة على هذه الصورة المحزنة «حتى كان الناس يأكلون بعضهم بعضاً»^(٦٣).

ولم تكن الطبيعة وحدها قاسية على هؤلاء، بل إن الفعل البشرى ساهم فى تردى وضعيتها فالضرائب المفروضة عرفت تفاهماً خطيراً خاصة فى مرحلة تدهور الدولتين المرابطية والموحدية.

ومن البديهي أن تلوث المصادر التاريخية بالصمت تجاه الضرائب المفروضة، ولكنها لحسن الحظ تذكر باعتزاز أعمال الخلفاء الذين ألغوا ما سبقهم من ضرائب، وفى ذلك إشارة صريحة إلى ما عاناه العوام من ثقلها. فبمجرد ما استقر الخليفة الموحدى عبد المؤمن بن على فى مراكش سنة ٤٤٣ هـ، بدأ فى إلغاء ضرائب القبالات التى سادت فى العصر المرابطى^(٦٤) وعندما دخل الخليفة الموحدى الرشيد رفيع بدوره المغارم عن السكان، معا ينهض حجة على أن مرحلة الانحطاط الموحدى كانت وبالأعلى عامة المدينة^(٦٥).

(٦١) ابن عذارى : م. س. ص : ٣١٩.

(٦٢) نفسه، ص : ٣١٨ - ٣١٩.

(٦٣) نفسه، ص : ٣٢٠.

(٦٤) ابن عذارى : م. س. ص : ٣٧.

(٦٥) نفسه، ص : ٣٢٠.

وعندما تسلم المرينيون السلطة، ألغوا كل الضرائب والوظائف
المخزنية كما يقول ابن أبي زرع^(٦٦) مشيراً بذلك إلى الضرائب التي أثقلت
كاهل العامة في مراكش خلال العصر الموحدى.

أما الجغرافيون والرحالة فهم أكثر صراحة وصدقاً. فالإدريسي^(٦٧)
يوضح بجلاء أن كل صناعة كانت تفرض عليها الضرائب في عصر
المرابطين مثل سوق الدخان والصابون والصفر والمغازل بمراكش إلى أن
جاء الموحدون وألغوها.

وفي الجانب العسكرى عرف العوام محناً صعبة أثناء الحصارات
المفروضة على المدينة حتى أن مؤرخاً يذكر أنهم اضطروا إلى أكل الجيف
خلال الحصار الموحدى. وعندما فتحت، استباحات جيوش الموحدين كل
الذكور البالغين، واستمر البطش والتنكيل بهم ثلاثة أيام حتى ملك منهم
خلق كبير^(٦٨). ودام هذا السيناريو الممزن إلى أن نودى عليهم بالعفو، لكنهم
تعرضوا للأسر والسبي^(٦٩)، وابتيعت النساء^(٧٠).

أما خلال حصار مراكش من طرف المرينيين فقد نقل لنا ابن أبي

(٦٦) الذخيرة ص : ١١٨.

(٦٧) وصف أفريقيا الشمالية ص : ٧٠.

(٦٨) ابن عبد الملك : م. س. ص : ٢٢٨ - ابن خلدون : كتاب العبر ج ٦ طبعة بيروت

١٩٧٩ ص : ٢٣٢ - ابن الأحمر : بيوتات فاس الكبرى طبعة الرباط ١٩٧٢ ص : ٢٠

البندق : م. س. ص : ٦٥ الوزان : م. س. ص : ١٠٣.

(٦٩) البندق : م. س. ص : ٦٦.

(٧٠) نفسه، ص : ٦٦.

نزع^(٧١) حواراً بين سكان المدينة وأبى دبوس، وهو حوار يعكس مرارة المحنة التي عاصفت بهم. ومن المشاكل المزمنة التي تعرض لها العوام كذلك مشكل قلة الماء، مما جعلهم يعتمدون على مياه الآبار^(٧٢)، وبالرغم من أن يوسف بن تاشفين قام - من أجل تزويد مراكش بالماء بحفر خطارات^(٧٣) - فإن ذلك لم يكن كافياً لمدينة أصبحت تعرف نمواً^(٧٤) مضطرباً، ولم تقل جهود ابنه علي بن يوسف أهمية في هذا الاتجاه إذ حاول بطريقته الخاصة جلب المياه من إحدى العيون. غير أن جهوده تلك اتسمت بالتواضع، ولم يتم ذلك سوى في العصر الموحدى. وقد أحتدت مشكلة الماء بعد توحيد المغرب الأندلسى وقدم موجات أندلسية إلى مراكش^(٧٥). غير أن هذه المشكلة حلت نسبياً في عهد الخليفة الموحدى أبى يوسف يعقوب الذى أرسل فى وسط المدينة ساقية جعل عليها «الساقيات لسقى الخيل والدواب واستسقاء الناس»^(٧٦).

(٧١) النخيرة ١١٧ وهذا نص الحوار : «وقالوا له : لم تقعد عن حرب بنى مرين وتجن عن لقائهم ؟ أما ترى بلادنا قد خربت وأموالنا قد نهيت وحريمنا قد سبى ؟».

(٧٢) الأندلسى : م. س. ص : ٦٨ ياقوت معجم البلدان ج ٥ طبعة بيروت ص : ٩٤.

(٧٣) حركات : « التنظيم السياسى والحربى فى عهد المرابطين » طبعة البيضاء (نون تاريخ) ص : ١١١.

(٧٤) Drevedun p. 86.

(٧٥) جلاب : «من تاريخ الماء وأساليب الري والتوزيع بمراكش، مجلة دعوة الحق ص : ١٧٨ العدد ٢٦٥ يونيو يوليو ١٩٨٧.

(٧٦) مؤلف مجهول : كتاب «الاستبصار» ص : ٢١٠.

وبالمثل لم يول المرابطون كبير عنايتهم للجانب الفلاحي لتعودهم حياة الشظف والصحراء^(٧٧)، الشيء الذي أثر سلباً على سكان المدينة.

وكما قاسى العوام من هذه المشاكل قانهم عانوا من مشكلة أخرى لا تقل أهمية، وهي مشكلة السكن حيث أن مراكش أصبحت في عصر الموحدين تضيق بسكانها بسبب الهجرات الأندلسية إليها، وانتقال بعض القبائل بأمر من الخلفاء الموحدين للإقامة فيها. وهذا ما حدا بأبي يعقوب إلى توسيعها وزيادة في بنائها^(٧٨).

ويلاحظ أن العوام كانوا دائماً يهتمون بالتأمر مع الثوار^(٧٩)، وهذا ما يفسر تواجد السجون والسجناء بمراكش. واحسن حظهم، فان بيعة كل أمير أو خليفة جديد كانت غالباً ما تقترن بعفو عام عن المسجونين^(٨٠).

ومن إنصاف الحقيقة والواقع القول بأن وضعية العامة في مراكش عرفت بعض التحسن في فترات ازدهار الدولتين المرابطية والموحدية، خاصة إبان عهود الخلفاء المستنيرين، وهو ما يعبر عنه ابن صاحب الصلاة^(٨١).

(٧٧) جلاب : م. س. ص : ٧٧.

(٧٨) ابن عذاري : م. س. ص : ١٥٢ - ١٥٤.

(٧٩) ابن الخطيب : أعمال الأعلام ج ٣، طبعة بيروت ١٩٥٦ ص : ٢٦٧ ويذكر أن فقهاء مراكش اتهموا ابن تومرت بأنه يفسد العامة.

(٨٠) كما هو الحال عن بيعة أبي يعقوب انظر : صاحب الصلاة المن بالإمامة طبعة

بيروت ١٩٨٧ ص : ٢٦٦ - ابن عذاري : م. س. ص : ٩٩.

(٨١) كتاب تاريخ المن بالإمامة ص : ٢٦٦.

خير تعبير عند ذكره لعهد الخليفة الموحدي أبي يعقوب، حيث يقول «ونمت
الأرزاق وعمرت الأسواق بالبيع والتجارة الرائجة، ودرت على الناس الخيرات
دروراً، واعتيط العالم به وبييعته وكثر المال في أيدي من توالى سمعه وبركته
وابتنوا بمراكش الديار العتيقة».

وكانت مثل هذه العهود فرصة للعوام يهتبلونها لاسترداد ما ضاع
من حقوقهم، إذ كان يعقوب المنتصور يعقد مجالس يحضرها «أناس من
السوقة والتجار»^(٨٢) ولو أن هذا المجلس لم يستمر «فقطط للعامة ذلك
الجلوس»، وهذا ما يفسر التجاء هؤلاء إلى المتصوفة لحل مشاكلهم، غير أن
المتصوفة أنفسهم تعرضوا بدرهم للقمع والبطش^(٨٣) والسجن، والاعتقال
أحياناً^(٨٤).

وفي خضم هذه الوضعية المؤلمة التي عاشها العوام، كيف كانت
وضعية المرأة المراكشية ؟

إذا كنا نملك نصوحاً لا يستهان بها حول المرأة الأرسنقراطية، فإن
المرأة العامية في مراكش لا نملك حولها سوى نصوص ضئيلة ومن خلالها
يتبين أن عملها ارتبط بغزل الصوف وبيعه^(٨٥) بينما بقيت النساء اللاتي
ترملن فريسة في يد الفقر والحاجة^(٨٦).

(٨٢) ابن عذاري، م. س. ص : ١٧٣.

(٨٣) ابن الزيات : م. س. ص : ٢٣٢.

(٨٤) نفسه، ص : ٢١٥، عبد العزيز بن عبد الله : « الفكر الصوفي والانتحالية بالمغرب »،
القسم ٢ ص : ٩٩ - ١٠٠ مجلة البيئة عدد نوفمبر سنة ١٩٦٢ ويذكر أن محمد بن خلف
اللمخي ألف في سجنه بمراكش مجموعاً في التصوف.

(٨٥) مؤلف مجهول : « مناقب الشيخ » ورقة ١٠٢ وجه.

(٨٦) المصدر والصفحة نفسهما.

ولم يكن هناك إقبال كبير على الزواج من الفتاة الفقيرة : فالناس كما جاء على لسان امرأة معاصرة للموحدين « لا يتزوجون إلا من عندها مال»^(٨٧) ولعل هذا ما كان وراء دعوة أحد المتصوفة إلى وجوب التصديق على أهل الجمال من النساء الفقيرات مخافة فسادهن^(٨٨) هذا على الرغم من أن مراكش لم تخل من نساء صالحات وصلن إلى مرتبة الزهد والتصوف^(٨٩). وتميزت التربية في الوسط العامي بالقسوة والعنف كما يتضح ذلك من خلال بعض كتب المناقب^(٩٠).

في ظل هذه الأوضاع المتردية، كيف كان رد فعل العوام ؟ وهل قاموا بثورات وانتفاضات لتحسين وضعيتهم ؟

تشجع النصوص حول الثورات التي قام بها العوام في مراكش، والإشارات الواردة بصدد الموضوع مختزلة ومقتضبة فابن عذارى^(٩١) يحدثنا عن ثورة قام بها ثائر يدعى الجزيري، استطاع أن يجمع جموعاً غفيرة من العوام، ويعلن ثورة في مراكش انتهت بالفشل وطرده من المدينة، وفي هذا السياق يذكر عنه هذا المؤرخ ما يلي : « فمشى ملفوظاً يتغرب ويتجول في الأقطار، ويسعى في الفساد بالتكتم والاستتار، ويلتمس أبدأ

(٨٧) نفسه، ورقة ١٠٥ وجه.

(٨٨) ابن أبي زرع : « النخيرة » ، ص : ٤٠ .

(٨٩) ابن الزيات : م. س. ص : ٢٨٦ .

(٩٠) مؤلف مجهول : « مناقب الشيخ » ورقة ١٠٣ .

(٩١) البيان، « القسم الموحدى » ص : ٢٠٧ .

جهالا من العوام يحادثهم ويطابقهم ويلابسهم ويرافقهم، إلى أن ظهر بمراكش الخبيث وشنعت عنه الأحاديث، فأمر السيد أبو الحسن بن أبي حفص بالبحث عليه في أقطار المدينة، فاخترق وخرج قارا بنفسه لا يعرف يومه من أمسه.

وثمة نص آخر يكشف عن رجل استغل سخط العوام فادعى أنه من سلالة الفاطميين، لكن الأمر انتهى بقتله وتعليق رأسه مع ثوار مراكش^(٩٢).

والواقع أن مثل هذه الانتفاضات كانت تستقطب عامة المدينة بشكل مثير، وهو أمر يرد إلى الأوضاع المزرية التي عاشوها. وإذا كانت المصادر تتكلم عادة عن ذكر تلك الأوضاع، فإن ما سبق ذكره من محن ينهض دليلا على ذلك، فضلا عما يرد في ثنايا تلك المصادر نفسها بكيفية عفوية وهي تتحدث عن حسنات الخلفاء. وحسبنا أن مؤرخاً^(٩٣) ذكر وهو يتحدث عن مناقب الخليفة الموحدى أبى يوسف يعقوب أنه سمع لظلمات الناس بعد الفراغ من صلاة الفريضة في يوم الجمعة من ١٦ ربيع الأول عام ٥٦٦ هـ.

إلا أن كل انتفاضات العامة لم يقدر لها النجاح نظراً لافتقارهم إلى تنظيم محكم وأهداف مسطرة وهي ناضج ولذلك كانوا يجدون عزائمهم في الصلحاء والأولياء ورجال التصوف، إذ ارتعوا في أحضانهم، ورأوا فيهم أمل الخلاص مما يرزحون تحت كابوسه، ولا غرو فإن هؤلاء هم أصلا شريحة

(٩٢) المراكشى : م. س. س. : ٤٦٤ - ٤٦٦.

(٩٣) ابن صاحب الصلاة، م. س. س. : ٣٢٢.

من شرائح العوام اتخذوا موقفاً متاوتاً للطبقات الأرستقراطية^(٩٤) وما تعرضهم للقمع والسجن سوى دليل على موقفهم المأزر للعامة حتى أن سجون مراكش أصبحت تغص بهم^(٩٥).

وقد تجسد الارتباط بين الجائنين عملياً في مد المتصوفة يد المساعدة للفقراء والمعوزين ففي إحدى المجامع التي حدثت في مراكش جمع أحد المتصوفة كل المساكين بجامع علي بن يوسف ووزع عليهم القمح والسمن حتى لم يبق له شيء^(٩٦)، واعتاد المتصوف أبو العباس السبتي الطواف في أسواق مراكش لجمع التبرعات للمحاويج^(٩٧).

وكثيراً ما لجأ العامة إلى المتصوفة والأولياء لحل مشاكلهم بما في ذلك العلاج الطبي، فقد ورد في إحدى الروايات أن امرأة من مراكش قصدت أبا العباس السبتي تشكو له مرض ابنها من الجذام، فاستطاع هذا الأخير - إن صححت الرواية - أن يبرئه بقدرة قادر^(٩٨) كما تمكن من إنقاذ حياة ابن خياط كان يعاني من سكرات الموت^(٩٩).

(٩٤) يذكر ابن الزيات في ترجمة أبي عبد الله محمد بن الأمان الجزولي من أهل مراكش أن أحد الكبراء جاء إلى مكتبه يطلبه فتردد كثيراً إلى أن قصده بنفسه وأكرمه على زيارته فقال «وعدت قلنا أن آتية وأنا أكره إتيانه»، راجع التشوف ص : ٢٠٩.

(٩٥) التادلي : المغزى ورقة ٢ ظهر حيث يذكر أن عبد المؤمن بن علي سجن المتصوف أبي يعزى سنة ٥٤١ هـ في صومعة الجامع كما سجن كذلك علي بن حرزهم انظر : م. ورقة ٦٢ وجه.

(٩٦) إبن الزيات م. س. ص : ٢٤٥ - ٢٤٦.

(٩٧) مؤلف مجهول مناقب الشيخ ورقة ١٠٢ وجه.

(٩٨) نفسه، ورقة ١٥٧ ظهر.

(٩٩) نفسه، ورقة ١٠٢ وجه.

وتعكس ظاهرة استدرار العوام دعوات الأولياء والصلحاء^(١٠٠) الترابط الحميم بين الجانبين، واعتماد هؤلاء على أولئك بعد خيبة أملهم في صلاح السلطة السياسية. كما يظهر تعلقهم وشفقتهم بهم في هذا الاحترام الكبير وآيات التعظيم والإجلال التي كانوا يكتونها لهم حتى أن أحد متولي الحسبة بمراكش غبط أبا عبد الله الصوفي لتعظيم وإكبار العامة له، وهي مكانة لم يحظ بها رغم توليه خطة من خطط الدولة^(١٠١).

وبتجسيد هذا الارتباط كذلك فيما كان يبدية العوام من حزن وآلم عميق عند وفاة أحد الصلحاء. يظهر ذلك من خلال ترجمة ابن العريف الذي «احتفل الناس بجنائزته»^(١٠٢)، بل أن المتصوف سيدي أبي اسحاق المتوفى سنة ٦١٦ هـ «كسر العامة نعشه واقتسموا أعواده تبركاً به»^(١٠٣) وذهبوا أبعد من ذلك إلى حد مخالفة أمر السلطان الموحدى القاضى بمنع تشييع جنازة المتصوف ابن برجان في مراكش^(١٠٤)، وكل هذه الدلائل تنهض حجة على أن العوام عندما فشلوا في تحقيق وإقرار حقوقهم على الطريقة «الدنيوية» التجلوا إلى الأولياء والمتصوفة كرمز دينى للخلاص والانتعاق.

ولا يفوتنا في نهاية هذا العرض أن نعطي لمحات عن بعض العادات الاجتماعية المتأصلة في عوام مراكش كما تبينها المصادر.

(١٠٠) ابن الزيات : م. س. ص : ١٨١.

(١٠١) ابن القاضى، «جنوة الاقتباس» ج ١ طبعة الرباط ١٩٧٣ ص : ٢٢٤.

(١٠٢) ابن الموقت، «السعادة الأبدية» ج ١ طبعة فاس ١٣٣٦ هـ ص : ٥٩. ابن الأبار المعجم ١٩.

(١٠٣) نفسه، ص : ٥٨ - ابن سعد م. س. ص : ٩.

(١٠٤) ابن الزيات : م. س. ص : ١٠ - «جنوة الاقتباس» ج ٢ ص : ٤٦٩.

لعل من أهم الصفات التي تميزوا بها كرم الضيافة ففقرهم المدقع لم يشن عزيمتهم عن إكرام الضيف، وحبوه بكل ما ملكت أيديهم، وبهذا الخصوص تذكر رواية لابن الزيات^(١٠٥) أن أحدهم باع سريراً من بيته لينفقه على أبي عمران الجرجاني الذي زاره في مراكش. وكان الاتفاق والتوسعة في أول ليلة من شهر رمضان سنة جارية لدى أهل المدينة. وفي هذه الليلة أيضاً تكثر الصدقات على المساكين والمحتاجين وتوقد القناديل بالزيت^(١٠٦).

ومن العادات المتبعة حسب ما تذكره المصادر كذلك عادة اتبعتها النساء الحوامل في مراكش في حالة عسر الولادة إذ كن يأخذن سراويل يوسف بن تاشفين ويجعلنها في أرجلهن فيلدن من حينه^(١٠٧).

كذلك عرف عامة مراكش بعادة التبرك بالقبور. فابن الزيات^(١٠٨) الذي عاش في عصر الموحدين يذكر أنهم كانوا يتبركون في زمنه بقبر أبي سهل القرشي الموجود برياط تسماطت من عمل مراكش. وفي نفس الوقت لم يسلّموا من الاعتقاد في بعض الخرافات كاعتقادهم بأن التفاحات الذهبية الموجودة في جامع القصبة هي من الكواكب، ولذلك يستحيل في نظرهم نزعها من مكانها لأن من وضعها قرأ عليها عزائم سحرية حتى

(١٠٥) نفسه، ص: ٢٢٧.

(١٠٦) مؤلف مجهول: « مناقب الشيخ » ص: ١٠٣ وجه.

(١٠٧) ابن الأحمر: « بيوتات فاس الكبرى » ص: ٣٠.

(١٠٨) « التشوف » ص: ٢٠٨.

تثبت (١٠٩) || هذا فضلا عن عادة الغناء فى الأعراس (١١٠) وهى عادة حاول يعقوب المتصور استئصال شأفتها بأن أمر صاحب الشرطة بالقبض على المغنين (١١١).

أما عن الأطعمة فيذكر الإدريسي (١١٢) أن عوام مراکش يأكلون الجراد ويبتاعونه، بينما كان لباسهم يتمثل فى عباءة صوف وعمامة خاصة المتزهدين منهم (١١٣).

ومن كل ما سبق يتضح أنه كان لهؤلاء وضعهم المتميز اقتصادياً، اجتماعياً، وثقافياً وعلى طرف نقيض مع عالم «الخاصة».

والخلاصة العامة هى أن العوام فى مراکش كان لهم دور طلائعى فى تاريخ المدينة ابتداء من تأسيسها إلى بلورة الأحداث الجسام التى بصمت تاريخها السياسى والاقتصادى، غير أنهم تعرضوا للاضطهاد والمحن، الشيء الذى لم يسمح بتكتل جهودهم لإعطاء المدينة مزيداً من التآلق الحضارى، وإذا كانت السطور السابقة قد أضاعت بعض الزوايا من تاريخهم، فإن تأسيس تاريخ علمى لمراكش المرابطة الموحدية لا يتم إلا عبر انتشالهم من ركाम النسيان وبالتالى الكشف عن هويتهم التاريخية، وهو ما نأمل أن تتجه إليه همة الباحثين.

(١٠٩) الوزان : م. س. ص : ١٠٤.

(١١٠) «التشوف» : ص : ٤٠١.

(١١١) ابن عذارى : م. س. ص : ١٧٤.

(١١٢) « وصف أفريقيا الشمالية » ص : ٧٠.

(١١٣) « التشوف » ص : ١٠٦.

الفصل التاسع

لماذا غيّبت الفئات الشعبية

من تاريخ المغرب الشرقي الوسيط؟

إن القول بالتاريخ للفئات الشعبية ليس ابتكاراً بقدر ما هو تجديد لدعوة، فمنذ القرن ١٤م، نبه ابن خلدون في مقدمته^(١) إلى ضرورة الاهتمام بتاريخ من أسماهم «بصانعي وسائل المعاش»، أي بلفتنا اليوم تاريخ «الجماهير». إلا أن هذه الصيحة الخلدونية ظلت صيحة خجولة، بل إن ابن خلدون نفسه لم يدخلها حين التطبيق في مصنفه الضخم. ومنذئذ وتاريخنا يسير في طريق مسدود، ويقرأ قراءة فوقية تعمل على تغييب الآلية الحقيقية لسيروته، فعوض أن يهتم المؤرخون القدامى بالفئات الشعبية بوصفها الطاقة المحركة للتاريخ وتطور المجتمع، أشروا حفاظاً على مصالحهم الطبقية الارتقاء في أحضان أولياء نعمتهم، ومن ثم أحجموا عن التعرض لأخبار المسحوقين من جماهير الفقراء والفلاحين والحرفيين البسطاء والعوام والعاطلين وغيرهم من المستضعفين، لهذا ارتأيت أن أطرح هذه الإشكالية في هذه الندوة، وأو على صعيد جوهري هو المغرب الشرقي في

(١) يظهر ذلك من خلال حمل ابن خلدون على المؤرخين الذين يفيضون في الحديث عن الملك واسمه ونسبه وأبيه وأمه وأبيه وخاتمه وقاضيه وحاجبه ووزيره فيقول عنهم : «إنما حملهم على ذلك التقليد والفلة». انظر المقدمة ص : ٢٦. بيروت ١٩٧٩. وهو في نفس الوقت يسلّي البديل : «ولنذكر هنا فائدة نختم كلامنا في هذا الفصل بها وهي أن التاريخ إنما هو ذكر الأخبار الخاصة بعصر أو جيل». وهو ينو بكتاب مروج الذهب، للمسعودي الذي «شرح فيه أحوال الأمم والأفلاق لعهد في عصر الثلاثين والثلاثمائة غرباً وشرقاً وذكر نحلهم وعوائدهم ووصف الجبال والبحار والممالك والبول ولبق شعوب العرب والعجم قصار إماماً للمؤرخين» ومن هنا تظهر دعوة ابن خلدون إلى الاهتمام بتاريخ الشعوب. انظر المصدر نفسه ، ص : ٢٧.

العصر الوسيط، وتأسيساً على ذلك، فإن مداخلتي المتواضعة تتكون من شقين : أولهما وضع تساؤلات ومحاولات تفسير العوامل التي كانت وراء تغييب الفئات الشعبية من تاريخ المغرب الشرقى الوسيط. وثانيهما دراسة تطبيقية تحاول تذليل الإشكالية، وبالتالي الخوض فى تاريخ هؤلاء الذين تجاهلتهم كتب التاريخ وجعلتهم فى عداد المنسيين والمهمشين. وطبعها فإن هذه المحاولة بحكم تواضعها، لا تهدف إلى وضع نقطة النهاية على الموضوع بقدر ما ستفتح أول صفحة من ملف الفئات الشعبية فى المغرب الشرقى، والباحثون والمؤرخون يدركون جيداً أن كل نتيجة بحث ما هى إلا انطلاقة نحو بحث آخر.

بداية هذه التساؤلات، أبدأها بتساؤل أعتقد أنه جوهري وهو : هل ثمة مشروعية لتغييب تاريخ الفئات الشعبية من طرف مؤرخى العصور الوسطى ؟ ألا أنهم لم يلعبوا دوراً أساسياً فى تاريخ المنطقة ؟ ألا أنهم شكلوا تياراً مضاداً يعوق تطورها ؟ إذا كان الأمر كذلك فمن حق المؤرخين أن يهملوهم وأن يدينوهم. ولكن الثابت من خلال الإشارات المتناثرة التى وجدت بكيفية عفوية من طرف هؤلاء المؤرخين أنفسهم، أنهم لعبوا دوراً طلائعياً فى تاريخ المنطقة. فمما لاشك فيه أن جماهير المغرب الشرقى كانوا أول من اعتنق الإسلام فى المغرب الأقصى^(٢). بل إنهم شكلوا جند الحملة الثانية

(٢) هذا استنتاج تفرضه طبيعة جغرافيا المغرب إذ أن وجدة تقع فى مدخل المغرب الأقصى انطلاقاً من الشرق الذى منه جاء الفتح الإسلامى. وبدعم هذا الاستنتاج نحن أين عذارى الذى ذكر عن عقبة ما يلى : «ترك أهل أفريقية متحسنين بعصونهم، وأدخل فى الغرب يقتل ويأسر أمة بعد أمة وطائفة بعد طائفة حتى صار بأحواز طنجة. انظر البيان المغرب، ج ١، ص : ٢٥، ٢٦، طبعة بيروت ١٩٨٠.

التي قادها عقبة أثناء توغله في المغرب، وأصبحوا المدافعين المتحمسين عن العقيدة الجديدة التي جاءت تحمل بين طياتها فكرة المساواتية وإلغاء الاستغلال الطبقي.

ومن هذا المنطلق ساهموا في الثورات الخارجية التي عمت طول بلاد المغرب وعرضها، ولم يتقاعسوا عن إبراز رد الفعل السياسي تجاه بعض الولاة الذين انحرفوا عن جادة الإسلام^(٣).

كما أن جماهير المغرب الشرقي كوّنوا لحمة حركة زيري بن عطية وحملاته العسكرية. ففي الوقت الذي اجتاحت جيوشه المغرب الأوسط لمداهمة بادس بن منصور بن بلكين انطلق من وجدة، ومن هناك استنفر القبائل الزناتية^(٤).

وغنى عن القول إن دعم جماهير المغرب الشرقي لحركة ابن تومرت، ومشاركتهم الفعالة في الصراع ضد بني عبد الواد، ومقارعة الأخطار الأجنبية، حقائق لا مراء فيها، حقائق تجعل منهم قطاعاً يستحق الدخول في التاريخ، لا التهميش والنسيان كما فعل المؤرخون. إذن فلماذا هذا التقريب؟ ثمة عوامل محلية، وأخرى عامة مرتبطة بالمؤرخين المغاربة ورويتهم للتاريخ ومناهجهم وكلها تفسر لنا هذا الغياب.

(٢) بعد أن يتحدث ابن عذارى عن سوء سيرة ابن الصبحاب وتعسفاته يقول : «وثاروا بأجمعهم - يقصد برير المغرب - على ابن الصبحاب.
انظر المصدر نفسه ، ص : ٥٢.

(٤) ابن أبي ذرع : «روض القرطاس» الأتيس المغرب بروض القرطاس، ص : ١٠٧
طبعة الرباط ١٩٧٣.

لتبدأ أولا بالعوامل المحلية التى تتمحور فى جانبين :

الجانب الاول يتعلق بالمغرب الشرقى فى حد ذاته أما الجانب الثانى فيتعلق بالفئات الاجتماعية التى نروم دراستها.

ففيما يخص الجانب الاول يمكن القول إن موقع مدينة وجدة الذى يوجد ضمن المناطق الهامشية جعل المؤرخين المغاربة لا يعطونها الاهتمام نفسه الذى أولوه للمدن المغربية الأخرى كفاس ومراكش والرباط وغيرها . أما المؤرخون المشارقة فإنهم لأنوا بالصمت التام تجاه هذه المدينة خاصة فى المصنفات التى ألقت فى عصر التدوين التاريخى، وهو العصر الذى لم تكن قد نشأت فيه بعد.

وحتى إذا اعتبرنا أن مدينة وجدة أصبحت عاصمة سياسية للدولة الزيرية، فإنها لم تتل حظها من الاهتمام الذى حظيت به العواصم الأخرى. ويعزى ذلك إلى أن الدور السياسى الذى لعبته لم يقدر له أن يستمر طويلا، وحسبنا أن زيرى بن عطية لم يؤسسها إلا لتكون قاعدة خلفية يلتجئ إليها إذا اقتضى الحال أن يترك العاصمة فاس^(٥)، وهذا ما يفسر إهمالها من طرف المؤرخين.

كما أن الدور العسكرى الذى اضطلعت به على مر العصور جعلها تدخل فى عداد «مدن الحصون» الثغرية من وجهة نظر المؤرخين، لا مدن العلم والحضارة كفاس أو مراكش، ومن ثم لم توجه عناية المؤرخين إليها إلا من هذه الزاوية.

(٥) إسماعيلى : « تاريخ وجدة وأنكاد فى نوبة الأمجاد »، ص : ٣٦، ج ١، طبعة البيضاء، ١٩٨٥.

يضاف إلى ذلك الدور المناقش الذى لعبته جارتها تلمسان، ولعل تفوق الأخيرة هو ما جعل اهتمام المؤرخين ينصب عليها، وهو اهتمام راجع أساساً إلى الدور الاقتصادى الهام الذى بزت فيه تلمسان مدينة وجدة، وحسبنا أن الإدريسي^(٦) اعتبرها «قفل بلاد المغرب، وهى على وصيف الداخل والخارج منه لا بد منها والاجتياز بها على كل حال». فضلاً عن الدور الفكرى الذى قامت به قهى على حد تعبير صاحب كتاب الاستبصار^(٧) «مدينة علم وخير، ولم تزل دار العلماء والمحدثين».

إن هذه المناقشة تفسر إلى حد ما لماذا ظلت وجدة والمغرب الشرقى عمومًا بعيدين عن اهتمام المؤرخين المغاربة. والنتيجة فى نهاية تحليل هذا الجانب الأول هو أن المغرب الشرقى لم يئل حظه فى المصنفات التاريخية، وطبعاً فإن هذا سينعكس على الفئات الشعبية التى كانت تكون مجتمعها وهو ما يعنى أننا لن نعثر إلا بصعوبة على بعض الشذرات المتناثرة فى بطون الكتب كلما أردنا أن نبحث عن تاريخها.

أما الجانب الثانى من العوامل المحلية التى تفسر لنا غياب الفئات الشعبية فى المغرب الشرقى فهو راجع إلى هذه الفئات نفسها.

فمن المؤسف حقاً أن جماهير المغرب الشرقى فى العصر الوسيط لم تخلف لنا أثراً نستعين به لدراسة أوضاعها الاقتصادية والاجتماعية، وفهم مكوناتها الفكرية والأيدىولوجية. فإذا كانت مهمة الباحث فى حقل التاريخ

(٦) صفة المغرب والاندلس والسودان، من : ٨٢ طبعة ليدن ١٨٩٤.

(٧) مجهول : كتاب الاستبصار، من : ١٧٧ طبعة البيضاء ١٩٨٥.

المعاصر أقل عسراً بحيث يمكن أن يظفر بوثائق، وأمثلة شعبية ومخلفات أو تركّات، فإن مهمة نظيره في العصر الوسيط تعتبر عسيرة للغاية، وعليه أن يجمع شتات ما تناثر في بعض المصادر حتى يستطيع أن يصل إلى نتيجة متواضعة.

وإذا كان انعدام أي تراث من جانب الفئات الشعبية من بين المعوقات التي تعترض سبيل من يتصدى لتاريخهم، فإن الأمر لا يقتصر عليهم فحسب، بل جسد هذه المعضلة أيضاً حتى قادتهم، بحيث لم يخلف لنا أي قائد للحركات الشعبية في المغرب الشرقي أثراً لفهم برنامج السياسي، وما تحمله حركته من مسوحات اجتماعية أو أيديولوجية، فنحن نقرأ مثلاً عن ثائر في كرسيف يسمى مصبوغ اليبدين، جمع جمعاً غفيرة من العوام، وآخر يدعى أبو يعلى^(٨) وثالث في ملوية يدعى معاد المسطاسي^(٩)، ولكن أحداً منهم لم يكتب شيئاً عن أفكاره وأهدافه ومراميه ومطالب أنصاره، مما يشكل حقاً ثغرة عميقة في تاريخ المغرب الشرقي.

يضاف إلى ذلك أن أي مؤرخ من منطقة المغرب الشرقي لم يظهر - حسبنا نعلم - في ميدان الكتابة التاريخية حتى «يقتل» منطلقاته بحثاً واستقصاء^(١٠).

والآن نتساءل عن العوامل المرتبطة بالمؤرخين ومنهجيتهم ودوريتهم

(٨) البيدق : أخبار المهدي بن تومرت ص : ٦٠ طبعة الرباط ١٩٧١ .

(٩) نفسه، ص : ٨٤ .

(١٠) هذا في الوقت الذي نجد مؤرخين ألفوا عن مدنهم نذكر على سبيل المثال كتاب =

للتاريخ، وأثرها في تقييد الفئات الشعبية من تاريخ المغرب الشرقى
الوسيط.

إن معظم المؤرخين كما نعلم مؤرخو بلاط، ومن ثم فإنهم كتبوا
انطلاقاً من أيديولوجية الدولة، وبما أن الفئات الشعبية كانت يوماً
مضطهدة، فإنها تبنت في معارضتها أيديولوجية معاكسة إما ذات
مسوحات خوارجية أو تشيعية مهذوبة أو اعتزالية، ولذلك فإن المؤرخين
الناطقين الرسميين باسم الدولة رأوا في حركات المعارضة والثورات
والانتفاضات التي قامت بها تلك الفئات فتنة وتمرداً سياسياً، ومن ثم ذهبوا
إلى حد إدانتها، بل أحجموا عن التفصيل فيها احتقاراً لها، وهذا ما يفسر
تهميشهم لثورات العوام في المغرب الشرقى.

وثمة ظاهرة ثانية تفسر لنا لماذا غيبت الفئات المسحوقة من تاريخ
المغرب الشرقى، وتتمثل في ميزة ميزت المؤرخ المغربي في العصر الوسيط،
ذلك أنه كان يحرص حرصاً شديداً على تماسك وحدة الأمة المغربية، ولقد
كانت هذه الوحدة هي المنظومة المرجعية في كل كتابة تاريخية، ومن ثم فإن
المؤرخ المغربي كان يرى في كل حركة جماهيرية منازعة للسلطة، مساً
بقُداسة هذه الوحدة وخروجاً عن الجماعة، وبما أن السلطة كانت رمز هذه
الوحدة، فإن المؤرخين اهتموا بها، لا بالرعايا الذين كانوا تحت حكمها.

== أخبار ماسة من موسى لاسحاق بن إبراهيم السومسي الماسي وكتاب تقريب المفازة في
تاريخ مدينة تازة لمؤلف مجهول (ابن سودة : دليل مؤرخ المغرب الأقصى ج ١ ص : ٤٢)
والرواح الهتن في أخبار مكناسة الزيتون لابن غازي وأخبار النكور وأخبار سجداماسة
لمحمد بن يوسف الوراق (ت ٢٩٢ هـ)، انظر المصدر السابق ج ١، ص ٢٩.

وهذا ما يفسر بالتالى لماذا سكّث المؤرخون عن هؤلاء بصفة عامة، وفى المغرب الشرقى بصفة خاصة.

ومن الغريب أن الإحجام نفسه والصمت نجده حتى لدى من يمكن أن تسميهم بمؤرخى المعارفة اليسارية إذا جاز هذا التعبير، إذ بالرغم من وجود مؤرخين بين صفوف المذاهب المعارضة، فإن أى واحد منهم لم يكتب ولو قليلا عن الفئات الاجتماعية الدنيا، لا فى المغرب الشرقى فحسب، بل فى كافة مناطق المغرب، فالباحث لا يلمس أى فرق جوهري بين شيعى أو سنى أو خوارجى أو زيدى، وحسبنا أن بقايا النصوص التى نقلها بعض المؤرخين من مصنفات مؤرخى المعارضة لا تعدو مجرد ترجمة لأعلام مذاهبهم أو مجادلات كلامية بوليمكية بين هذه الفرقة أو تلك دون التعرض للمشاكل الحقيقية التى كان يعيشها من اتخبطوا فى حركتهم، وهو ما يسميه عبد الله العروى^(١٩) بمنهج (الإعراض والتناسى) وهو منهج ذكى ولكنه خادع للجمهور، وعلى هذا المستوى الذى هو سياسى فى نهاية التحليل لا تلمس موقع الفئات المهمشة التى تدخل فعليا فى حركة الصراع.

يضاف إلى هذه العوامل هيمنة فكرة البطل التاريخى فى الكتابة التاريخية المغربية، فمؤرخونا فى العصر الوسيط ظلوا يعتقدون بأن الفرد هو صانع التاريخ وليس القاعدة الشعبية التى أقرزته، ومن ثم فإن

(١٩) «العرب والفكر التاريخى» ص : ٩٩، بيروت ١٩٧٢، انظر كذلك : وجيه كوثرانى : بعض خصائص الكتابة التاريخية عند العرب، ص : ٥٩ وما بعدها، مجلة الفكر العربى، العدد ٢، السنة الاولى، يوليو - أغسطس ١٩٧٨.

مصنفاتهم لم تكن سوى سجل منقبي للخلفاء والوزراء والأعيان، فالخليفة عند المؤرخ السنّي هو ظلّ الله في الأرض والقادر على صنع التاريخ، والإمام عند الشيعة هو الذات المعصومة من الخطأ، والتي تقود الإنسانية إلى النور بعد أن هوت، أما الجماهير فلا مكان لها في التاريخ ومن ثم فمن العبث أن نبحث عن مؤرخ عايش هموم الفئات الشعبية في المغرب عامة والمغرب الشرقي خاصة وسجل أحداثها بأمانة.

إنّنا فالمصادر التاريخية انطلاقاً من المعطيات السابقة غيّبت دور الفئات الشعبية في المغرب الشرقي فما هو الحلّ إذن ؟

إنّ الحل يكمن في الالتجاء إلى ما أسماه الباحث محمد المنوني^(١٢) بالمصادر الدفينة دون التخلّي كلياً عن بعض المصادر التاريخية التي تحمل إشارات متناثرة، ونقصد بالمصادر الدفينة كتب النوازل والفتاوى وكتب الطبقات والتراجم والرحلات والامثلة الشعبية وغيرها، وفي الوقت نفسه يجب الارتكاز على قاعدة منهجية أساسية وهي وحدة الظاهرة في المدن المغربية وخاصة وحدة التشريع.

انطلاقاً من ذلك يمكن البحث في أوضاع الفئات الشعبية والأبوار الطلائعية التي لعبتها في تاريخ المغرب الشرقي وكذا عوائدها وتقاليدها وبعض من مكوناتها الفكرية.

لنحاول أولاً أن نرصد أهم شرائح هذه الفئات الشعبية وهي شريحة

(١٢) الكتابة التاريخية عند العرب، ص : ٥٩ وما بعدها، مجلة الفكر العربي، العدد ٢ السنة الأولى، يوليو - أغسطس ١٩٧٨.

الفلاحين المزارعين، وهي الشريحة المسكوت عنها في تاريخ المغرب الشرقي رغم أنها هي التي وفرت له شروط التطور الاقتصادي.

إن خصوبة بعض أراضي المنطقة، ووجود سهول ونجود جذية أقرزت نمط حياة يقوم على ثنائية الاستقرار والتعاطي لبعض الزرّاء المعاشية إلى جانب حياة الترحال، لذلك ليس بمحض الصدفة أن تمت معظم الفئات الشعبية حرفتي الزراعة والرعي، وإذا كانت المصادر القارية تلوذ بالصمت تجاه المزارعين والفلاحين، فإن كتب النوازل تضيء بعد الجوانب المظلمة من هؤلاء المقيمين، وحسب هذه الكتب فإن المزارعين كانوا ثلاثة أصناف :

— مزارع مستأجر وهو الذي اكترى أرض غيره لمدة سنة أو أكثر ويلتزم بدفع كراء الأرض إلى صاحبها.

— مزارع مشارك لصاحب الأرض في غلاته، وكانت هذه المشار بنسبة الخمس، وكان على المزارع هنا أن يقوم بجميع الأعمال بما في ذلك خدمة الحيوان الخاص برب الأرض.

— مزارع موسمي يعمل بالأجرة في أيام الحوث والقط والحصاد^(١٣).

والراجح أن أغلب هؤلاء المزارعين كانوا يعملون في أراضي القبا العربية التي استقرت في المغرب الشرقي ضمن الاجتياح الهلالي، و

(١٣) الونشريسي : المعيار المغربي، ج ٥، ص : ٥٠، طبعة فاس.

أقطعتها لهم السلطة المركزية كما هو الشأن بالنسبة لقبائل ثوى عبد الله الذين أقطعتهم الدولة الموحدية جباية البربر المزارعين المستقرين بجوارهم مثل بنى سنوس^(١٤)، أو كما هو الحال بالنسبة لأبناء الأمير عبد الله بن أبي بكر الذين جازاهم السلطان المريني أبو الحسن على مبايعتهم له بإقطاعهم جباية وجدة^(١٥).

وقد اشتطت هذه القبائل العربية في إثقال كامل المزارعين بالضرائب، خاصة في نهاية العصر الوسيط وهو ما ساعد على نمو ثرواتهم العقارية بشكل أثار انتباه حسن الوزان وهو يصف قبائل العمارنة^(١٦)، بينما أضرت بالمزارعين وفرضت عليهم ترك مزارعهم، وفي هذا الصدد أورد الحسن الوزان الأنف الذكر رواية مهمة عن فلاحي تاوريرت يقول فيها : وبعد أن أقطعوها - يقصد بنى مرين - لأحد رؤساء الأعراب، رأى سكانها القليلون أنهم بعد أن هدتهم تلك الحروب أصبحوا تحت رحمة هؤلاء الأعراب فغلبهم اليأس وعزموا على الهجرة وترك المدينة^(١٧).

(١٤) ابن خلدون : كتاب العبر، ج ٧، ص : ٦١.

أبو خليف : أثر القبائل العربية في الحياة المغربية خلال عصرى الموحدين وبنى مرين، ص : ١٥٨، طبعة البيضاء ١٩٨٢.

(١٥) ابن خلدون : م. ص. ص : ٢٥٧، انظر أيضاً : القاسبي، الاستقصاء ج ٣، ص : ١٥٥، طبعة البيضاء ١٩٥٤.

(١٦) وصف إفريقيا، ص : ٤٥، طبعة الرباط ١٩٨٠.

(١٧) نفسه، ص : ٢٧٢.

وفضلاً عن الضرائب المرهقة، عانى المزارعون من خراب مزارعهم نتيجة الحروب التي دارت رحاها بين ملوك فاس وتلمسان، إذ أصبحت عملية تخريب الزرع وإفناء المزرع نغمة تتردد في المصادر، ويمكن أن نسوق مثالا على ذلك، وهو ما قام به عرب أبي حمو عندما «نزلوا اكرسييف ووطاط وبلاد ملوية وحطموا زروعها»^(١٨)، ناهيك عن عمليات الإغارة والسلب والنهب التي كانت تقوم بها بين القبيلة والأخرى بعض القبائل العربية من بني هلال وبني سليم.

وعلى العموم، فقد عاش المزارع في المغرب الشرقي حياة تعاسة وبؤس، مع أسرة متكونة من عدة أفراد كانوا يعملون معه في مزرعة سيده، ولم يستفد قط من السياسة الزراعية التي اتبعتها مختلف حكومات المغرب في العصر الوسيط باستثناء انتعاش مؤقت في العصر الموحدى، وهذا ما يفسر بقاء وسائل إنتاج المزارع بدائية، والمربود هزيلاً في الغالب الأعم، ومن هذا المربود لم يكن يحصل إلا على الخمس، وفي حالات قليلة الربيع أو الثلث.

وزادت الظروف الطبيعية والمناخية وضعية المزارعين سواء، إذ اجتاحت المغرب الشرقي - على غرار المدن المغربية الأخرى، سنوات عجاف، ففي سنة ٤٠٧ هـ وقع قحط شديد ضرب جميع أنحاء المغرب وضمنها المغرب الشرقي، وفي سنة ٤١١ هـ اشتد القحط حتى كثر الفناء في الناس^(١٩).

(١٨) الناصري : الاستقما، ج ٤، ص : ٣٣.

(١٩) ابن أبي ذرع : روض القرطاس، ص : ٢٧٤.

كما أن انتشار الجراد أصبح ظاهرة مألوفة^(٢٠)، وكل هذه الظواهر السلبية أثرت على أوضاع المزارعين، وعمقت أزمتهم، ولذلك فإن كثيراً منهم كان يعوض ذلك بالالتجاء إلى الرعى.

والواقع أن معلوماتنا عن الرعاة في المغرب الشرقي تظل ناقصة، وإن كانت أوصاف الرحالة والجغرافيين تجمع على أن المغرب الشرقي يعد من أحسن المناطق الرعوية^(٢١) حتى أن وزن الشاة من الشحم كان يصل إلى مائة أوقية...^(٢٢) ولذلك كان النمط الرعوي هو النمط الغالب على الحياة المعاشية للفئات الاجتماعية في المغرب الشرقي، وحسبنا أن ابن خلدون^(٢٣) ذكر ضمن عوائد زناتة «إيلاف الرحلتين» مشيراً بذلك إلى عملية الانتجاع بين المرتفعات والسهول، وإذا كانت هذه الظاهرة الطبيعية تشير إلى وضعية إيجابية، فيجب ألا يغرب عن الأذهان أن عائد الماشية كان يؤول إلى القبائل العربية المقطعة، كما أن سنوات الجفاف المتعاقبة كانت تخلف نتائج سلبية على وضعية الرعاة.

وثمة مخطوط «تحفة القضاة ببعض مسائل الرعاة» يتضمن بعض القضايا الخاصة بالرعاة عموماً نستنتج منه أن كبار الملاك كانوا

(٢٠) المصدر والصفحة نفسهما.

(٢١) يذكر البكري أن : مراعيها أنجع المراعى وأصلحها للظلف والحافر، انظر المغرب في أخبار بلاد إفريقية والمغرب ص : ٨٨، طبعة بغداد.

(٢٢) المرجع والصفحة نفسهما.

(٢٣) المعبر جـ ٧، ص : ٢.

يستأجرون الرعاة^(٢٤) ويكون الأجر مياومة أو سنوياً، ويتفاوت بين رغيفين في اليوم وعشرة دنانير في السنة^(٢٥).

وتشير بعض المصادر إلى أن بعض عوام المغرب الشرقي امتهنوا حرفة حراسة الحبوب التي كانت في ملكية الأعراب المتقطعين، ويورد الحسن الوزان في هذا الشأن نصاً عن سكان كرسيف الفقراء فيذكر أن عملهم الوحيد هو حراسة الحبوب المخزونة في القصر لحساب ساداتهم الأعراب^(٢٦).

وبعد أن عرضنا لأحوال المزارعين والرعاة، نحاول أن نرصد أحوال الصناع والحرفيين، فمن المؤكد أن الحرف والصنائع كانت ضمن الأنشطة الهامة التي تعاطت لها جماهير المغرب الشرقي لكسب رزقها.

ومن المؤكد أيضاً أن المغرب الشرقي عرف أسواقاً متنوعة كان يستقر بها الحرفيون إما في حوانيتهم أو في خيامهم، ويذكر لنا الكرسيفي في حسبته بعض الأصناف من هؤلاء الحرفيين كالفخارين والكفادين والرقاقين والديباغين، إلا أن صانعي الأثاث يأتون في مقدمة هؤلاء إذ برع سكان المنطقة في صناعة الملابس الصوفية حتى طبقت شهرتها الأفاق، ووصل سعر الكساء الجيد المسمى بالعبيدي إلى خمسين ديناراً أو أزيد على ما يذكر الحميري^(٢٧).

(٢٤) البوعقوي : تحفة القضاة ببعض مسائل الرعاة مخطوط، ص : ١٣ .

(٢٥) ابن الزيات : التشوف إلى رجال التصوف ص : ١٩٧ ، طبعة الرباط ١٩٥٨ .

(٢٦) وصف المريقيا، ص : ٢٧٣ .

(٢٧) الروض المعطار في خبر الأقطار، ص : ٦٠٧ - ٦٠٨ .

انظر أيضاً : مجهول : كتاب الاستبصار، ص : ١٧٧ .

وقد انتشرت حرفة البناء، وكثر عدد البنائين خاصة في العصر المريني الذي عرفت وجدة خلاله مراحل متلاحقة من الدمار وإعادة البناء. وفي هذا الصدد يقول ابن خلدون^(٢٨) متحدثاً عن السلطان المريني يعقوب بن يوسف : «ومر في طريقة بوجدة فأمر بتجديد بنائها وجمع القعلة عليها»، كما أن نفس السلطان أمر ببناء حصن تاوريرت بعد طرد عامل يقمراسن منه^(٢٩).

ويستشف من بعض النصوص وجود صنفين من البنائين : البنائون البسطاء، والبنائون المهرة، فقد ورد عند الناصري^(٣٠) في عرض حديثه عن سير يوسف المريني نحو تلمسان سنة ٩٦٥ هـ أن بعض البناة بنوا له ما أسماه يقوس الزيار التي اخترعها المهندسون والصناع، وتقريبوا إلى السلطان بعملها فأعجبه.

أما عن علاقات الإنتاج التي كانت سائدة في الأوساط الحرفية فيمكن استخلاصها من كتب النوازل، خاصة إذا اعتمدنا على قاعدة وحدة التشريع بين المدن المغربية كقياس للشاهد على الغائب على حد تعبير ابن خلدون، فمن خلال قراءة تلك النوازل يتضح أن الصناع كانوا ثلاثة أصناف:

— الصناع الخاص الذي يملك آلات العمل ويكثريها لغيره بأجل معلوم وأجر معلوم.

(٢٨) العبر ج ٤، ص : ٩٤.

(٢٩) ن. م. ص : ٢١٩ - ٢٢٠، انظر كذلك : الناصري : الاستقضاء ج ٢، ص : ٧٦.

(٣٠) الاستقضاء ج ٢، ص : ٧٦.

- الصانع المشترك وهو ليس بأجير عند رب عمل وإنما يجلس لخدم كل من يقدم له حاجته^(٢١).

- الصانع المتجول مثل صانع الأدوات الحديدية أو الخشبية وغيرها^(٢٢).

أما عن أوضاع هؤلاء الحرفيين، فالثابت أنها كانت مزرية، ولا غرو فقد كانوا يسمون في العصر الموحدى «بعبيد المخزن»^(٢٣)، ويمكن أن نسوق في هذا الصدد مثال البنائين الذين جئوا لخدمة أغراض السلطة المرينية في بناء الحصون والقلاع.

فمن الأكيد أنهم كانوا يعملون ساعات كثيرة في اليوم تفوق طاقتهم، وتعتمد من «ملاة الغذاء إلى المساء»^(٢٤)، ويظلون تحت المراقبة التي يتولاها أحياناً السلطان نفسه، يقول الناصري^(٢٥) وهو يتحدث عن بقاء السلطان المريني يوسف لحصن تاوريرت بأنه كان «لا يفتب عن العملة إلا في أوقات الضرورة».

(٢١) ابن رحال : كشف القناع عن مسائل الصناعات، ص : ٣٠ و ٤٠.

(٢٢) عز الدين موسى : النشاط الاقتصادي في المغرب الإسلامي خلال القرن السادس الهجرى ص : ٢١٥، وقد نقل ذلك عن كتاب الذليل والتكملة ٥ : ١ - ص : ٢٢١ طبعة بيروت ١٩٨٢.

(٢٣) المرجع نفسه وقد أخذ ذلك من كتاب مسالك الأبصار، أيا صوغياً ج ٤ ص : ٢٢.

(٢٤) الناصري : م. س. ص : ٧٦.

(٢٥) الاستقصاء ج ٣، ص : ٧٦.

والجدير بالذكر كذلك أن الأعراف لم تحترم الحقوق الإنسانية
للحرفيين، فقد كان من جملة العقوبات التي تتخذ ضدهم استعمال الكي،
والغريب أن هذه العقوبات كانت تتفاوت حسب الوضعية الاجتماعية
للصانع، فالصناع الكبار من نوى الخبرة والمهارة لم تطبق عليهم نفس
العقوبات المطبقة على الصناع البسطاء، يقول المحتسب الكرسيفي في هذا
الشأن : والنكال يختلف باختلاف الأحوال، فليس نور الحرف الخسيسة
كأهل الصناعات النفيسة^(٢٦).

وعلى غرار الحرفيين، لم يكن الباعة الصغار في حالة يحسدون
عليها، إذ سلط عليهم المحتسب تحت مبرر قمع الغش، فكانوا يتعرضون من
جاء ذلك لأقصى العقوبات، ومن بينها الطرد من السوق^(٢٧).

أما الباعة المتجولون، فقد تعرضوا لمضايقات كبيرة، وأغلب الظن
أنهم كانوا يمتلكون حوانيت، ولكنهم عجزوا عن أداء كرائتها، مما جعلهم
يتحولون إلى باعة متجولين.

وثمة فئة من العوام امتنعت حراسة القوافل التجارية^(٢٨)، وهناك من
تحايل على إيجاد حرفة في الأسواق كالعشابة والشعوذة والسحر^(٢٩).
أما من لم يحالف الحظ في الحصول على حرفة ما، فإنه تحدياً

(٢٦) رسالة في الحسبة، ص : ١٢٧.

(٢٧) نفسه، ص : ١٢٥ - ١٢٦.

(٢٨) اسماعيلي : م. س. ص : ٦٩.

(٢٩) الكرسيفي : م. س. ص : ١٢٣.

للبطالة، التجه إلى عمليات السلب والنهب، وهي ظاهرة انتظرت بشكل مثير لدى قبائل المهديج^(٤٠).

ومن الجدير بالإشارة كذلك أن هذه الفئات الشعبية برمتها عانت من استبداد الولاة والوزراء، ويشير البيذق في هذا الصدد إلى «قانون» غريب طبقه أحد وزراء المرابطين - وكان موجوداً في المغرب الشرقي - مؤداه أن من قتل نعامة كانت في ملكيته أي الوزير يغرم قاتلها ألف مثقال، وكان هذا العرف الجائر من أشد المتأكر التي أخذها ابن تومرت على أحد فقهاء المنطقة، ولم يتوان عن مطالبة الوزير المذكور برؤ ما أخذ من الناس ظلماً^(٤١).

وحسبنا دليلاً على ما تعرضت له الفئات الشعبية في المغرب الشرقي في ظلم واستبداد أنهم بمجرد ما عرفوا أن المهدي يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، أقبلوا إليه مؤيدين دعوته.

ومما يؤكد هذا الظلم أيضاً أنهم كانوا يصلبون أحياء، وهي صورة شاهدها المهدي بالعيان^(٤٢).

يتضح مما تقدم أن وضعية الفئات الشعبية كانت متردية للغاية، وقد زادت الظروف الطبيعية وضعيتهم تفاقمًا، ذلك أن مجاعات دورية كانت تقع

(٤٠) الحسن الوزان : وصف أفريقيا، ص : ٤٦ ويقول عنهم : ليس لهم ممتلكات ولا إعانات ولا يعيشون إلا على القتل والنهب.

(٤١) أخبار المهدي بن تومرت، ص : ٢١ - ٢٢.

(٤٢) نفس المرجع والصفحة.

على رأس كل سبع سنوات تقريباً خلال النصف الأول من القرن السابع الهجري^(١٣) نذكر من بينها مجاعة سنة ٤٤٤ هـ، وهي سنة اشتد فيها الجوع حتى سميت بسنة «أوقية بدرهم»، وكان يعقب كل مجاعة ارتفاع في الأسعار، ففي سنة ٦٢٤ هـ، عصفت مجاعة رهيبية يجل مناطق المغرب بما في ذلك المغرب الشرقي نجم عنها غلاء فاحش حتى بلغت صحيفة القمح ٩٠ ديناراً ومد القمح ١٥ درهماً والدقيق ٤ أواق بدرهم واللحم خمسة أواق بدرهم، وعمدت الخضر بأسرها، أما مجاعة عام ٦٣٥ هـ، فكان من نتائجها أن أكل الناس بعضهم بعضاً^(١٤).

كما انتشرت الأوبئة الفتاكة بين صفوف الفئات الشعبية إذ سجل ابن أبي زرع^(١٥) الأمراض التي عمت أرجاء المغرب في سنوات ٤٠٧ هـ، ٦١٠ هـ، ٦٣٠ هـ، و ٦٣٥ هـ، وتحدث الناصري^(١٦) عن الوباء العظيم الذي عصف ببلدان المغرب، وهذا ما يفسر كثرة الوفيات التي حصدت أرواحهم حتى كان «يدفن في الحفرة الواحدة المائة من الناس» على حد تعبير ابن أبي زرع^(١٧).

ومن قدر له النجاة من هؤلاء الفقراء، فإنه كان يذهب ضحية

(٤٣) يتحدث ابن أبي زرع عن مجاعات وقعت سنوات ٦١٠ هـ - ٦١٧ هـ - ٦٢٤ هـ، ٦٣٥ هـ.

(٤٤) ابن أبي زرع : م، س، ص : ٢٧٧.

(٤٥) نفس المصدر، انظر الصفحات التالية : ١١٨، ٢٧٢، ٢٧٦، ٢٧٧.

(٤٦) الاستقصاء ج ٢، ص : ١٦٤.

(٤٧) روض القرطاس، ص : ٢٧٧.

الكوارث الطبيعية كالزلازة العظيمة التي وقعت سنة ٤٧٢ هـ والتي لم ير الناس بالمغرب مثلاً حيث هدمت البنيان ومات فيها خلق كثير تحت الرديم^(٤٨).

ومن نافلة القول إن هذه الجماهير كانت كبش الغداء في الصراع الدائر بين أمراء بني عبد الواد والمرينيين، فقد كان أبو حمو يجند زناتة الشرق ويبنى عامر في سبيل تحقيق مشروعاته التوسعية، ونفس القول ينسحب على السلطان أبي سعيد المريني، فعند مروره بمنطقة المغرب الشرقي سنة ٧١٤ هـ نوح جبال يزنسن وأثخن فيهم^(٤٩).

وقبل ذلك أي في عصر الموحدين، ثمة ما يشير إلى إغارة الجيش الموحدى على قبائل بني مطهر، والظفر بهم، وسياق غنائمهم^(٥٠).

ولا يخامرنا شك في أن عمليات التدمير التي كان يقوم بها هذا الجانب أو ذلك كانت وبالا على أهالي المغرب الشرقي، وتفيض المصادر بنصوص مهمة عن عمليات التخريب التي تعرضت لها وجدة وكرسيف وتاوريرت وغيرها، فابن خلدون^(٥١) يشير بصريح العبارة إلى أن يعقوب بن عبد الحق مدم مدينة وجدة أثناء الحرب التي وقعت بينه وبين يغمراسن، وهو نفس الدور الذي قام به بعد ذلك أبو الحسن المريني عندما تغلب على أخيه

(٤٨) الاستقصاء ج ٢، ص : ١٠٥.

(٤٩) ابن أبي ذرع : م. ص. ص : ٦٨.

(٥٠) البيهقي : أخبار المهدي بن قنبر، ص : ٥٦ - ٥٧.

(٥١) العبر، ج ٧، ص : ٨٦.

سنة ٦٣٤ هـ^(٥٢)، ولعل أبشع صور الدمار تتجلى في العبارة التي ذكرها نفس المؤرخ واصفاً ما قام به السلطان المريني أبو يوسف من تخريب مدينة وجدة بقوله : خربها وأضرع بالتراب أسوارها وألصق بالرغام جدرانها^(٥٣)، وهذه حقيقة أكدها العبدري^(٥٤) الذي شاهدها بالعيان في القرن العاشر فوصفها بأنها رسوم حائلة وأطلال مائلة.

ولاشك أن هذا الدمار الذي أصاب وجدة وغيرها أهلك الطاقة البشرية، المحرك الأول للإنتاج، وفي هذا المعنى يقول الحسن الوزان^(٥٥) عن صراع أمراء تلمسان وقاس حول تاويرت : وهجرت في الحرب الأخيرة التي شنها أحمد حادي عشر ملوك بني مرين بقاس عام ٧٨٠ هـ.

خلاصة القول إن الفئات الشعبية في المغرب الشرقي من فلاحين ومزارعين ورعاة وحرفيين وباعة، عرفت أوضاعاً متردية طيلة العصر الوسيط، وتضافرت كل العوامل الطبيعية وبشرية في تفاقم أحوالها، ويبقى علينا في الختام أن نعرض لبعض عاداتها وتقاليدها وتربيتها حتى تكتمل الصورة. سلطت المصادر الدفينة بعض الأضواء على الأحوال الاجتماعية

(٥٢) نفسه، ص : ١١٠.

(٥٣) نفسه ص : ١٨٥ ويتحدث أيضاً عن خراب كرسيف ووطاط الحاج ص : ٣١١. انظر كذلك الناصري : م. س. ج ٢، ص : ٣٢ و ١٢٤ وكذلك ابن أبي زرع : م. س. ص : ٣١٠.

(٥٤) الرحلة المغربية ص : ٢٧٩ طبعة الرياط ١٩٦٨.

(٥٥) وصف أفريقيا ص : ٢٧٢.

للفئات الشعبية في المغرب الشرقي، وأصلت إشارات حول بعض العادات المتأصلة فيهم، كما أن بعض الرحالة احتفظوا لنا بوصف عن سكان المنطقة، ويلاحظ أنه بالرغم من وحدة المنطقة، فإن هؤلاء الرحالة لمسوا تغييرا في الطباع بين سكان مدينة وجدة مثلاً وسكان مدينة كرسيف، فالبكري^(٥٦) وصاحب الاستبصار^(٥٧) يجمعان على أن أهل وجدة يمتازون عن غيرهم «بنضارة ألوانهم ونعومة أجسامهم»، أما سكان كرسيف فهم في نظر الحسن الوزان^(٥٨) «خشنون ليس لهم أدنى تربية»، وعندما يتحدث ابن خلدون^(٥٩) عن زفانة الشرق يذكر أنهم «أخذون من شعائر العرب في سكنى الخيام واتخاذ الإبل وركوب الخيل وإيلاف الرحلتين وتحطف الناس والاباية عن الانتقياد للنصفة» ومعنى ذلك أن طباعهم وتربيتهم مزيج من التقاليد البربرية والعربية، وهو أمر بديهي بالنسبة لمنطقة تعتبر أول من تفاعلت فيها الحضارية العربية مع الحضارة البربرية.

وفي إطار استقصاء بعض اللوحات عن المرأة في المغرب الشرقي الوسيط يمكن للباحث أن يظفر ببعض النصوص التي وردت عفواً من أقلام المؤرخين، ففي كتاب البيدق مثلاً يمكن أن نكون صورة عن المرأة الشرقية في

(٥٦) المغرب في ذكر بلاد أفريقية والمغرب، ص : ٨٨.

(٥٧) مجهول : كتاب الاستبصار ص : ١٧٧ ويلاحظ أنه ليس هناك اختلاف كبير في وصف الجغرافيين وكان الثاني نقل عن الأول.

(٥٨) وصف أفريقيا، ص : ٢٧٣.

(٥٩) العبر جـ ٧، ص : ٢.

أواخر عصر المرابطين، ومنه نستشف أنها كانت تهتم بجمالها. فإثناء حديثه عن نساء تومرت، يذكر البيهقي^(٦٠) أنه لما وصل إلى هذه المدينة صحبة ابن تومرت وجد النساء «مزيّنات محليات وكأتهن زلفن ليعولتهن»، والشطر الأخير من هذه الرواية يجعلنا نستنتج أن عادة التزين في ليلة الزفاف كانت أمراً معهوداً.

كما أن اختلاط الرجال بالنساء وإن لم تكن ظاهرة عامة، فقد كانت على الأقل موجودة في بعض الفترات، بدليل ما جاء في أخبار المهدي بن تومرت من أن هذا الأخير لما دخل وجدة، وجد النساء يستقن والرجال يتوضؤون فانكر عليهم هذا الاختلاط^(٦١)، ورغم ما يمكن أن يحوم حول هذا النص من ظلال الشك نظراً لكون البيهقي كان مشايحاً لابن تومرت، ومن ثم كان يكتب كل ما من شأنه أن يظهر بصيفة المنكر، فإن شكنا يكون محدوداً إذا عرفنا أن أواخر العصر المرابطي عرف بالفعل انحلالاً على جميع الأصعدة.

وإذا اعتبرنا صحيحاً وحدة ظاهرة التشريع، وأن هذا الأخير يعتبر انعكاساً أميناً للواقع الاجتماعي، أمكن التأكيد على عادة اختلاط الرجال والنساء خاصة في الأعراس^(٦٢)، وبالاكتفاء على حصة الكرسيفي^(٦٣)

(٦٠) أخبار المهدي بن تومرت، ص ٢١.

(٦١) نفسه، ص : ٢٠ - ٢١.

(٦٢) رسالة في المسبة، ص : ١٢١.

(٦٣) نفسه، ص : ١٢١.

يمكن ذكر بعض العوائد الأخرى التي تأسست في نماء المغرب الشرقي كزيارة القيود واتباع الجناز كما أن أحكامه جاءت لتبين بعض العادات الذميمة التي جبل عليها الأطفال^(٦٤) نتيجة سوء تربيته، وكذا وجود عادة معاقرة الخمر والقمار من جانب بعض الفئات الشعبية^(٦٥).

الخلاصة العامة، هو أن دراسة الفئات الشعبية في المغرب الشرقي لازالت تكتنفها سحب من القموض نتيجة سكوت المصادر التاريخية عن ذكرهم، وأن الرجوع إلى المصادر الدفينة يمكن أن ينير بعض الجوانب المظلمة من تاريخ هؤلاء، وإذا كان هذا العرض قد حاول أن يطرق بعضاً من هذه الصعوبات، فإن مسؤولية الباحثين تبقى قائمة، ومهمتهم وجهدهم يجب أن يسخر في خدمة هذا الموضوع حتى نكون عنه الصورة المحترمة.

(٦٤) نفسه، ص : ١٢٤.

(٦٥) نفسه، ص : ١٢٥.

الفصل العاشر

مسألة العبيد بالمغرب والاتدلس
خلال عصر المرابطين (*)

(٥) تدخل هذه المسألة المعالجة هنا ضمن أطروحة في التاريخ نوقشت سنة ١٩٩١ ونشر جزء منها، أما الجزء الذي أخذت منه الدراسة فلا يزال تحت البحث، وسنركز في هذه الدراسة على العبيد الذين لم يتم تحريرهم.

لم يحظ العبيد في عصر المرابطين سوى بمعلومات هزيلة، وأخبار شحيحة ومبعثرة في المصادر التاريخية، على الرغم من كثرة أعدادهم، وورعهم المتميز في الخدمات الاجتماعية، وحسبنا أن معظم المؤرخين قد أمعنوا في التكنم عن ذكر أوضاعهم، ولمس أخبارهم، فلم يشيروا إليهم في ثنايا مؤلفاتهم سوى بإشارات خجولة، باستثناء ما ورد عنهم بطريقة عسفية أثناء سرد أخبار الحملات العسكرية أو وصف قصور الأمراء والأعيان.

لا يجد الدارس صعوبة في تفسير هذا التهميش الذي مورس ضد هذه الشريحة الاجتماعية من قبل المؤرخين، فالموقع المتواضع الذي احتله العبيد في الخريطة الاجتماعية، وعدم حضورهم في الحقل السياسي، جعلهم بعيدين عن أضواء المؤرخين، كما أن عدم قيامهم بانتفاضات أو حركات احتجاج اجتماعي مشترك، لم يلفت نظر هؤلاء إليهم، وبالمثل فإن بعد معظمهم عن المجال المعرفي والثقافي جعل مؤلفي كتب التراجم والسير يديرون لهم الظهر، فلم يحظوا بأي التفاتة، وغشى عن القول أن الكتابة التاريخية المغربية في العصر الوسيط عموماً ارتبطت بمسألة الدولة والحكم، فلم تحفل بتاريخ الفئات الدنيا من المجتمع، فبالأحرى الرقيق الذين كانوا يحتلون أدنى درجات السلم الاجتماعي.

ومن المؤسف أن العبيد أنفسهم لم يخلقوا لنا أثراً نستعين به لدراسة أحوالهم، باستثناء بعض الأمثلة الشعبية التي تلقفتها عنهم بعض الأقلام، فنونت في مؤلفات وصلت إلينا ككتاب «رى الأوام» للزجالى^(١)، ولو أن الأمثلة الواردة فيه نادرة للغاية، مما لا يسمح بتكوين صورة واضحة عنهم.

(١) نشره الأستاذ محمد بن شريفة في جزمين تحت عنوان : أمثال العوام في الأندلس، طبعة فاس ١٩٧٥.

والحاصل أن فئة العبيد تعد من أكثر الفئات التي تعرضت للطمس والتعتيم، وما على المؤرخ المنصف إلا أن يعمل جاهداً على لم شتات النصوص التي وردت بكيفية عقوية في المصنفات التاريخية، ويطعمها بالنصوص الدفينة المتناثرة في مصنفات أخرى، وفي مقدمتها كتب الأحكام والنوازل الفقهية التي تعد حجر الزاوية في إمطة الثام عن أوضاعهم الاجتماعية، وعليها سيتم التعويل في هذه الدراسة المتواضعة.

تنوعت المصطلحات التي أطلقتها المصادر على العبيد خاصة رقيق السودان، حيث نعتهم ابن خاقان^(٢) باسم «الزنج»، بينما سماهم أبو حامد الغرناطي^(٣) بنى «قوقو»، في حين أطلق عليهم ابن القطان^(٤) لقب «جناوة» وهو نفس المصطلح الذي استعمله ياقوت الحموي^(٥)، كما يعر في المصادر على مصطلح «الماليك» أو «العلوج» بالنسبة للعبيد البيض^(٦).

ويتنوع مختلف النصوص والإشارات حولهم، يتضح أن الظرفية التي تمخض عنها تواجدهم بالمغرب والأندلس خلال عصر المرابطين تكمن في :
- احتياج طبقة الوجهاء وأهل اليسار إليهم في خدمات البلاط أو المتعة والترفيه.

(٢) انظر روايته عند المقرئ : أزهار الرياض، تحقيق سعيد أعراب وعبد السلام الهراس، طبعة المحمدية - فضالة ١٩٨٠ ج ٥، ص : ١٤٢.

(٣) كتاب تحفة الألياب، نشره Gabriel Fernand في المجلة الآسيوية سنة ١٩٢٥ ق ١، ص : ٤٣.

(٤) نظم الجمان، تحقيق محمود مكي - طبعة تطوان، المطبعة المهدية ص : ١١٧.

(٥) معجم البلدان، نشر دار الكتاب العربي بون تاريخ ص : ١١٧.

(٦) السقلى : رسالة في السببة، نشرها بروكسسال، القاهرة ١٩٥٥.

- استغلالهم كطاقة حربية تستجيب لحاجة الدولة في الغزو والجهاد.

- استعمالهم كحراس وأدلاء للقوافل التجارية.

- تسخيرهم من طرف مختلف الفئات في الخدمات المنزلية.

لقد كانت إدارة خدمة قصور الأمراء تتطلب توافر عدد ضخم من الرقيق، سواء الرقيق الأبيض الواقع من بلاد الإفرنج^(٧)، أو الرقيق الأسود الواقع من السودان، وفي هذا الصدد يخبرنا ابن عذاري^(٨) أن يوسف بن تاشفين اشترى حوالي ألفي عبد من عبيد السودان، وبعد معركة الزلاقة والإطاحة بملوك الطوائف، ألت إليه ملكية عبيدهم^(٩)، ولعل هذه الكثرة ما جعلهم يقسمون حسب نوعية الخدمات التي وكلت إليهم، ولا غرو فقد أنيطت بالبعض منهم خدمة الأميرات فحسب، وفي هذا السياق يذكر النويري^(١٠) خبر اتصال أحد القضاة بعبد كان في خدمة زينب زوجة الأمير المرابطي لتوسط له من أجل رده إلى منصبه الذي عزل عنه.

وبالمثل، ازدادت حاجة الدولة المرابطية بعد تدشينها لمدينة الأندلس وبخولها مرحلة الترف إلى مواد الكماليات، والركون للدعة والمتعة، فاكتظت

(٧) ابن الخطيب : أعمال الأعلام - القسم الأندلسي - تحقيق بروئنسال طبعة بيروت ١٩٥٦ ط ٢ من : ٢٥٩.

(٨) البيان المغرب، تحقيق كولان وبروئنسال، بيروت ١٩٨٠ ج ٤، من : ٢٣.

(٩) ابن بلكين : كتاب التبيان، نشره بروئنسال، القاهرة ١٩٥٨، من : ١٧١.

(١٠) نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق حسين نصار، القاهرة ١٩٨٢ ج ٢٤، من : ٢٦٦.

دور الكتاب والوزراء بالخدم والعبيد، ففي إشارة قصيرة وردت في ترجمة الوزير أبي محمد عبد الرحمن بن مالك الماعري (ت ٥١٨ هـ) ذكر الماعري^(١١) أنه «كان كثير الخدم»، ولم يخرج الولاة عن ذات القاعدة إذ تفتنوا في بناء القصور وشحنها بالعبيد والخدم كما تثبت ذلك بعض النوازل^(١٢).

ولا تعوزنا النصوص حول ملكية «فقهاء السلطة» للعبيد كذلك، فبحكم الثروات التي تكسبت لديهم بسبب تحالفهم مع الحكم المرايطي وإصباح الشرعية على قراراته السياسية، نالوا جاهاً عريضاً وإقطاعات شاسعة، وبنوا الدور الفخمة والقصور، وملأوها بالحشم والرقيق^(١٣)، ورغم تواضع بعضهم، فإن مسألة امتلاك العبيد كانت بالنسبة لهم عادة طبيعية، وهذا ما يفسر أن القاضي عياض رغم زهده وتواضعه كان له عبيد يتصرفون بين يديه كما يقول ابن خاقان^(١٤).

أما العامل الثاني الذي أدى إلى وجودهم بالمغرب والأندلس في

(١١) نفع الطيب، تحقيق إحسان عباس، بيروت ١٩٦٦ : ج ٢، ص : ٢٣٢.

(١٢) محمد بن عياض : مذاهب الحكماء في نوازل الأحكام (مخ، غ، ح) رقم ٤٠٤٢، ورقة ٥٨ أ. وهناك نص النازلة : «الجواب رضي الله عنك في رجل عامل (أى وإلى المدينة) بينه وبين رجل خصام. هل لهذا العامل أن يوكل رجلاً من خدامه وحشمه أم لا».

(١٣) انظر ما يدل على ذلك في ترجمة - أحمد بن عبد الصمد بن أبي عبدة عند : ابن عبد الملك : الذيل والتكملة، تحقيق محمد بن شريفة، طبعة بيروت (نون تاريخ) ج ١ ف ١، ص : ٢٤٠.

(١٤) قلائد العقيان، تحقيق محمد بن الطاهر بن عاشور، تونس ١٩٩٠ ص : ٢٥٨.

عصر المرابطين، فيكمن في استغلال طاقتهم الحربية وتمرسهم بأمور القتال، خاصة العبيد السود، وبما أن النولة المرابطية كانت دولة حرب ومغازى، فإن يوسف بن تاشفين لم يتوان بمجرد ما تولى السلطة عن شراء جملة من عبيد السودان بلغوا زهاء ألفين^(١٥). ومن الراجح أنه أضاف إليهم أعداداً جديدة بدليل مشاركة حوالى أربعة آلاف منهم فى معركة الزلاقة^(١٦). وقد تميز بين هؤلاء «بنو قوقو» من غانة بمهارتهم العالية وقوتهم الضاربة فى الحروب^(١٧). وحسبنا أن أحدهم تمكن فى لهيب معركة الزلاقة من طعن ألفونسو السادس طعنة فى ساقه كادت أن تؤدى بحياته.

وثمة حدث جرى فى عهد على بن يوسف يصب فى هذا الاتجاه، ذلك أن الأمير المرابطى أجبر رعيته على تقنين عدد من السودانيين الذين كانوا خدماً فى منازلهم، مع ضرورة الانفاق على أسلحتهم وتجهيزهم بالمؤن والعتاد وتوجيههم نحو الجبهة الأندلسية لتقليم أظافر القوى النصرانية هناك^(١٨).

وثمة عامل آخر لا يقل أهمية عن العاملين السابقين، ويتجلى فى استخدام العبيد للسهر على تجارة القوافل وحراستها، عبر عن ذلك أحد الجغرافيين^(١٩) فى سياق حديثه عن تجار أغمات بقوله : «وما من رجل يسفر

(١٥) ابن هذارى : م. س. ص : ٢٢.

(١٦) ابن خلكان : وفيات الأعيان، تحقيق إحسان عباس، طبعة بيروت دون تاريخ جـ ٧، ص : ١١٨.

(١٧) أبو حامد الفرناطى : م. س. ص : ٤٢.

(١٨) ابن القطان : م. س. ص : ١٠٩.

(١٩) الإدريسى : وصف أفريقيا الشمالية والصحراوية، نشره هنرى بيريوس، الجزائر ١٩٥٧، ص : ٦٦.

عبيده ورجاله إلا وله في قوافلهم المائة حمل والسبعون والثمانون حملاً كلها موقرة، بينما يذكر البكري^(٢٠) مع شيء من المبالغة - فيما يخیل إلینا - أن لتجار أودغشت «أموال عظيمة ورقیق كثير كان للرجل منهم ألف خادم أو أكثر» .

ولا سبیل لإتکار حامل آخر كان وراء تكاثر أعدادهم أيضاً، ويتجلى في الخدمات المنزلية التي كانوا يجیبونها، حتى أن جغرافياً^(٢١) معاصراً للحقبة موضوع الدراسة لاحظ أن سائر السودان ينتفع بهم في الخدمة والعمل، وبالمثل فإن الأمثال الشعبية أشارت إلى كثرة أعدادهم داخل البيوت حتى أنهم أصبحوا عبئاً ثقیلاً أحياناً^(٢٢)، لذلك يمكن القول أن العبيد لم يلعبوا دوراً يذكر على صعيد الإنتاج، بل انحصرت مهمتهم في الخدمة المنزلية كالطبخ حيث اشتهرت بعض السودانيات باتقان صنع أصناف الحلويات مثل الجوزنيقات والقاهريات والقطائف^(٢٣) والهريسة^(٢٤)، كما

(٢٠) المغرب في ذكر بلاد أفريقية والمغرب، نشره دي سيلان، الجزائر ١٩١١، ص : ١٦٨.

(٢١) أبو حامد الفرناطي : م. س. ص : ٤٣.

(٢٢) قالت أمثال العامة : «أسود على أسود، هم أن لا يرفده» انظر الزجالي رى الأوام ومرعى السوام، نشره بن شريفة تحت عنوان : أمثال العوام جـ ١، السنة ١٩٧٥، ص : ٢١٨.

(٢٣) البكري : م. س. ص : ١٥٨.

(٢٤) انظر ابن عبد الملك : م. س. جـ ٥ ق ٢ تحقيق إحسان عباس طبعة بيروت دون تاريخ ص : ٥٨٤ ترجمة محمد بن أحمد بن إبراهيم.

يستشف من نصوص أخرى أنهن استعملن كجوارى لجمالهن واعتدال أجسامهن^(٢٥)، واستناداً على رواية ابن القطان^(٢٦) السابقة حول تقسيط على بن يوسف السوداني على الرعية للمشاركة في عمليات الجهاد ضد التحرشات المسيحية، نستشف أن مدينة فاس كانت من بين المدن التي استقر فيها أكبر عدد من العبيد السود، إذ يذكر هذا المؤرخ أن قسطنطين كان ثلاثمائة سوداني، ولعل هذه الرواية تؤكد دورهم على صعيد الإنتاج المنزلي فحسب، أما على صعيد الإنتاج المادي فقد اقتصر العبيد على بعض الأعمال الصناعية المحدودة^(٢٧)، أو حراسة القوافل التجارية كما أسلفنا القول.

بعد أن أتينا على ذكر العوامل التي كانت مدعاة لتواجد الرقيق في المغرب والأندلس، نتساءل عن المصادر التي كانت توفر هذه الطاقة البشرية، استناداً على النصوص المتاحة، يمكن القول أن مصادر جلبهم تجلت إما في الحروب والغزوات، أو أسواق النخاسة التي غالباً ما أشرف عليها اليهود.

فلا سبيل إلى الشك في أن الحروب التي خاض غمارها المرابطون وفرت عدداً هائلاً من رقيق الإفرنج، مصداق ذلك ما ذكره أحد

(٢٥) مؤلف مجهول : كتاب الاستبصار، تحقيق سعد زغلول عبد الحميد، البيضاء ١٩٨٥

— دار النشر المغربية، ص : ٢٧٦.

(٢٦) نظم الجمان، ص : ١٠٩.

(٢٧) البيدق : أخبار المهدي بن تومرت وبداية دولة المرحدين : تحقيق عبد الوهاب بن

متصور الرباط ١٩٧١، ص : ٥٢.

المؤرخين^(٢٨) حول الأمير على بن يوسف الذي رجع من إحدى الحملات العسكرية سنة ٥٣٢ هـ مصحوباً بسبعة آلاف سبية من أشكونية، لكن عدداً من هؤلاء الجنوب الظافرين سيتحولون بعدئذ إلى عبيد من طرف جحافل الجيش الموحدى الذى أذاقهم الهزائم الماحقة وسلب منهم حريتهم^(٢٩) فصاروا يلقبون بعبيد المخزن^(٣٠)، وقد انخفض ثمن شرائهم فى هذه الفترة حسبما تذكره إحدى الروايات حتى أن الأمة بيعت بدجاجة^(٣١)، وظلوا كذلك إلى عهد ابن خلدون الذى عبر عن ذلك بقوله : «وأفناهم الرق»^(٣٢).

وبالمثل شكلت أسواق النخاسة قناة هامة من القنوات التى توفر الرقيق، وتزخر كتب الحسبة بذكر أسواق الإماء والعبيد المجلوبين من كافة أنحاء المعمور^(٣٣)، وإبراز ما شاب بعضهم من عيوب^(٣٤)، مع ذكر حيل التجار لإخفائها أو تمويهها على المشتري^(٣٥)، حتى أن السقطى^(٣٦) حارب بون هوادة هذه الظاهرة السلبية بتحديد الشروط اللازمة لبيعهم.

-
- (٢٨) الناصرى : الاستقصاء، البيضاء ١٩٥٤ - دار الكتاب، ص : ٩.
 (٢٩) ابن عاصم : جنة الرضى لما قدر الله ورضى (مخ. خ. ح. رقم ٢٦٤٨) ص : ١٦٣.
 (٣٠) البيهقي : م. س. ص : ٢٨.
 (٣١) ابن بحية : المطرب من أشعار أهل المغرب، تحقيق الأبيارى وآخرون، المطبعة الأميرية ١٩٥٥، ص : ٢٧.
 (٣٢) كتاب العبر، تحقيق خليل شحادة، بيروت ١٩٨١ - دار الفكر، ص : ٢٣٦.
 (٣٣) انظر السقطى : رسالة فى الحسبة، نشرها ليفى برونسبال، القاهرة ١٩٥٥، ص : ٤٩ - ٥٠.
 (٣٤) ابن الحاج : نوازل ابن الحاج (مخ. خ. ه. ر. و. رقم ج ٥٥) ص : ١٨ - ١٩.
 (٣٥) انظر نماذج لذلك عند السقطى : م. س. ص : ٤٧، ٤٨، ٥٠، ٥٣، ٥٤.
 (٣٦) رسالة فى الحسبة، ص : ٥٧.

وفى نفس المتحى تم جلب العبيد من قبل رواد التجارة الصحراوية بأعداد هائلة لبيعهم فى المغرب، وقد فسر الإدريسي (٣٧) وهو جغرافى عاصر الحقبة موضوع الدراسة كثرة أعدادهم بالمغرب الأقصى من هذه الزاوية، وذلك فى خضم حديثه عن أهالى أرض رغاوة السودان، إذ أكد أن أهل المدن الذين يجاورونهم كانوا يستغلون رحلتهم وغياهم فى صحاريهم، فيختطفون أبناءهم ويخفونهم عندهم مدة، ثم يبيعونهم إلى التجار الوافدين عليهم بثمان زهيد ويخرجونهم إلى أرض المغرب الأقصى، ويبيع منهم فى كل سنة أمم وأعداد لا تحصى، ولعل كثرة بيع العبيد تفسر انتشار عقود بيعهم (٣٨)، لذلك لم يكن غريباً امتلاك الرقيق لا من طرف الأثرياء فحسب، بل حتى من قبل العتات الوسطى والشعبية أحياناً (٣٩)، ولم يكن ثمة ما يحصل دون ملكية أهل الذمة لهم كذلك، فقد ورد عند ابن زكوى (٤٠) مسألة فى «غلام ادعى أنه مسلم بن مسلم وهو فى خدمة يهودى، وادعى اليهودى أنه عبده» .

من حصيلة ما تقدم، يتبين أن الحرب والتجارة كانت أهم الروافد التى تعد المغرب والأندلس بالرقيق فكيف كانت أوضاعهم الاجتماعية ؟

(٣٧) وصف أفريقيا الشمالية، ص : ٣٣.

(٣٨) أنظر الملحق رقم ١.

(٣٩) ابن الزيات : كتاب التشوف، تحقيق أحمد التوفيق، طبعة البيضاء ١٩٨٤، ص :

٢٥٧، ٢٦٠ ترجمة رقم ١٠٩، وانظر كذلك : الونشريسي : المعيار العرب تحقيق مجموعة

من الاساتذة طبعة بيروت ١٩٨١، ج ٢، ص : ٦٥.

(٤٠) اعتماد الحكام فى مسائل الأحكام (مخ. خ. ع. ر. و. ق ٤١٢) ص : ١٥٩، ابن

سهل : نوازل الأحكام (مخ) ص : ٧٤ - ٧٥.

ذهب أحد الباحثين^(٤١) إلى القول بأن معاملة العبيد في العصر المرابطي كانت كريمة على حد تعبيره نتيجة المعاملة الطيبة من طرف أسيادهم، وأن وضعهم لم يكن يستدع القيام بثورات^(٤٢)، بيد أن هذا التخريج يبقى في حاجة إلى مراجعة على ضوء بعض النصوص التي فاتته، فأطلق العنان لاجتهاداته.

لا تعوزنا الأدلة حول لجم حرية العبيد في التصرف في أمورهم الشخصية إذ تجمع النصوص على سلطة السيد على عبده، وخضوع هذا الأخير لمالكه خضوعاً يكاد يكون مطلقاً، فلم يكن بمقدوره التصرف في أمر من أموره إلا بإذن سيده، وفي هذا الصدد ذكر الجزيري^(٤٣) أنه لا يجوز للعبد حكم في ماله إلا بإذن سيده، كما كان لهذا الأخير حق تزويج عبده أو أمته^(٤٤)، وينص في عقد الزواج على موافقته على دفع الصداق عنهما، كما ينص فيه على الشروط التي يفرضها عليهما^(٤٥)، وبالمثل كان يملك كل الصلاحية في تزويج عبده أو أمته ولو لم ينل الزواج رضاهما^(٤٦)، مصداق

(٤١) عز الدين أحمد موسى : النشاط الاقتصادي في المغرب الإسلامي خلال القرن السادس الهجري، طبعة بيروت ١٩٨٣، ص : ١٢٠.

(٤٢) نفسه، ص : ١٢٢.

(٤٣) المقصد المحمود (مخ. خ. ح. رقم ٥٢٢١) ص : ٢٢٢.

(٤٤) ابن رشد : نوازل ابن رشد (مخ. خ. ح. و. رقم ك ٧٢١) ص : ٧٠.

(٤٥) الجزيري : م. س. ص : ٩ - ١٠.

(٤٦) ابن سلمون : العقد المنظم للحكام (مخ. خ. ح. و. رقم د ٦٧٠) ورقة ٢٦ ب.

ذلك ما ورد من أحكام حول الأمة التي «إذا تزوجت بغير إذن سيدها فالنكاح فاسد» (١٧)

ولم يقتصر المنع على الأنثى دون الذكر، فمن خلال الاستناد على إحدى الفتاوى، لم يسمح لأحد العبيد أن يقدم على إنكاح أمة «لأن العبد لا يستبد بعقد نكاح نفسه فلا يجوز تقديمه على إنكاح غيره» (١٨) بل إن ذات الفتوى اعتبرته مجرد سلعة من السلع أو مجرد أشياء يعبث بها السيد، ومن مظاهر ذلك اشتراك شريكين في أمة واحدة كما تثبت ذلك نازلة وردت على ابن رشد (١٩).

وتجلى سلطة السيد على عبيده - ذكوراً وإناثاً، من خلال نازلة مفادها أن رجلاً اشترى أمة مع ابنتها فوطئها، ثم وطئ ابنتها بعد أن كبرت (٢٠)، وهو ما يؤكد تطاول سلطته حتى على ذرية الأمة التي بحوزته، ومما يدل على التبعية المطلقة للعبد تجاه مولاه ما نظمه الشاعر السامري أحد شعراء الحقية المرباطية (٢١).

علاوة على مظاهر السلطة المطلقة للسيد على عبيده، ثمة مظاهر أخرى تعكس روح الاحتقار وضروب المهانة التي عوملت بها هذه الطبقة،

(١٧) نفسه، ورقة ٢٧ ب.

(١٨) ابن الحاج : م. س. ص : ٥٨.

(١٩) ابن رشد : م. س. ص : ٦٨.

(٢٠) ابن الحاج : م. س. ص : ٨٤.

(٢١) قال ما يلي :

مولاه من ظاهر مرآه

إذ رأيت العبد فاحكم على

والعبد من طينة مولاه

لدليل حال المرء عبيدانه

انظر ابن بسام : النخيرة، تحقيق إحسان عباس، طبعة بيروت ق ١ م ٢، ص : ٨٨٦.

فمنذ بداية العصر المرابطى، حذر الخصرمى^(٥٢) أحد قضاة المرابطين بالصحرَاء من مجالسة الخدم والعبيد، واستمرت هذه الروح الاستعلائية حتى العصور اللاحقة، وهو ما تعكسه الأمثال العامة التى دعت إلى تجنب الاختلاط بهم^(٥٣)، وضرورة استعمال الشدة والقسوة فى معاملتهم^(٥٤)، حيث كان شتمهم أو ضربهم من الأمور المألوفة والعادية^(٥٥).

وقد اعتبر زواج العبد الأسود بالمرأة البيضاء من المسائل الغريبة التى كانت محل انتقاد وسخرية، خاصة من قبل الشرائع العليا من المجتمع^(٥٦)، ولم يتورع بعض الشعراء عن التعبير على حقدهم ومقتهم للعبيد، وخاصة العصاة منهم، وصب جام غضبهم عليهم^(٥٧).

(٥٢) كتاب الإشارة فى تدبير الإمارة، تحقيق د. سامى النشار، طبعة البيضاء ١٩٨١، دار الثقافة، ص: ٧٨.

(٥٣) قالت أمثال العامة: «من خالط الخدم، ندم» وكذلك: «الخدم لا يكون نديم»، انظر الزجالى: م. س. ج ١، ص: ٢٢١.

(٥٤) قالت أمثال العامة: «أسود بلا سياط، بجل جامع بلا حصور»، انظر: نفس المصدر والصفحة.

(٥٥) انظر ما وقع للشاعر ابن قزمان مع خادمته السودانية أثناء زيارة أحد أصدقائه له بالمنزل وذلك فى قصيدته الزجيلة رقم ٨٨ من ديوانه الذى حققه كورنيلى، طبعة مدريد ١٩٨٠ المعهد الأسباني - العربى للثقافة، ص: ٥٧٩.

(٥٦) قال القاضى ابن حمدى فى عبد أسود تشاجر مع زوجته البيضاء:

رايت غراباً على سوسنة فكان بشيراً بسوء السنة

قيامرو السناج زد عزة ويا مكحل العاج زد مهونة

انظر: ابن سعيد: رايات المبرزين وغايات المميزين، تحقيق غرسية - كوس مدريد ١٩٤٢، ص: ٣٩.

(٥٧) مما قاله الشاعر أمية بن عبد العزيز بن أبى الصلت وهو معاصر للحقبة المرابطية فى ذم عبيده: =

ومن المثير للانتباه أن بعض العبيد قد حرموا من تلقيب أنفسهم بأسماء الأشخاص الأحرار، وكان يختار لهم بدل ذلك اسم من الأسماء الملائمة للرقيق^(٥٨)، ولعل أبشع صور المهانة والإزدراء التي تعرضوا لها من قبل أسيادهم، تلك التي تجلت في استخدامهم حتى في قضاء حاجتهم الطبيعية^(٥٩)، لذلك لا غرابة أن يتناوب المتخاصمون ويشتمون بعضهم البعض إبان انفعالاتهم بصفات العبد خلال الحقبة التي تهمنا^(٦٠).

وإيس من قبيل الصدف أن تمنع الإمام - كما تؤكد على ذلك الشواهد والأدلة - من قضاء بعض الواجبات الاجتماعية كعزاء الميت أو ما شابه ذلك، فإذا فعلن عد ذلك فضولاً وتجاوزاً، ولقين سوء الجزاء^(٦١)، وأحياناً كانت الأمة السوداء تباع مع ابنتها الصغير في صفقة واحدة دون

= ورب يوم حميت غيظاً من أسود اللون كالخييث

انظر : الأصفهاني : م. س. ق ٤ ج ١ ص : ٢٤١.

(٥٨) قالت أمثال العامة : «أش أسود إذا أقل سيدي أحمد» مثل رقم ٧٢. انظر : الزجالي : م. س. ج ١ ص : ٢١٢.

(٥٩) صورت أمثال العامة هذا الواقع المؤلم على لسان سيدة قتادي أمتها : عفراء خذي بيد سيدك يخرأ أنظر الزجالي : م. س. ص : ٢٢١ مثل رقم ٤٤٢.

(٦٠) محمد بن عياض : مذاهب الحكام (مخ. خ. ج) ورقة ١٤ ب - ابن رشد : م. س. ص : ١٩٩.

(٦١) قالت أمثال العامة في هذا الشأن : « فضول سود في خير مشيت تعزى، أبيعت في الأكفان» مثل رقم ١٧٤٣، انظر : الزجالي نفس المصدر والصفحة.

مراعاة أدنى شروط الإنسانية^(٦٢)، كما كان بعض الرقيق عرضة للأمراض الفتاكة التي أسفرت عن وفاة معظمهم^(٦٣).

وغنى عن القول إنهم استغلوا استغلالاً فظيلاً، وسخروا في الأعمال المضنية إلى جانب الأعمال المنزلية دون انقطاع، إذ ما يكابون ينتهون من عمل حتى يجدوا عملاً آخر في انتظارهم^(٦٤)، ومع ذلك لم تراع حقوقهم على الوجه المطلوب، فكان العبد يورث كما تورث الأملاك ما عدا إذا ترك السيد وصية بتحريره^(٦٥).

لذلك بات بديهيًا أن يشعروا بهذا الحرمان والاستغلال الذي مورس عليهم من طرف مالكيهم. لكن رغم إحساسهم بوضعيتهم الاجتماعية المتدنية، والاحباط النفسى الذى تعرضوا له، فإنهم لم يحاولوا السخط الكائن فى صفوفهم إلى هبة أو انتفاضة تعبر عما تكنه نفوسهم من تذمر وغضب على غرار انتفاضات العبيد فى المشرق الإسلامى، رغم أن الظروف خاصة فى أواخر العصر المرباطى كانت جد مواتية، والأمثال التى خلفوها تعكس هذه الروح الاستكانية المعبرة عن رضوخهم للواقع وعجزهم عن الجهر بالتمرد أو الثورة ضد أسيادهم^(٦٦)، ولم تتجاوز حركة احتجاجهم الإبقاء

(٦٢) الجزيرى : م. س. س. ص : ٩٦.

(٦٣) ابن الحاج : م. س. س. ص : ٢٢.

(٦٤) قالت أمثال العامة فى هذا الشأن : « طلق الفاس، خذ المصحا » مثل رقم ٤٤٢، انظر: الزجالي : م. س. س. ج ١، ص : ٢٢١.

(٦٥) عن عتق العبيد انظر الملحق رقم ٢.

(٦٦) قالت أمثال العامة ما يعكس هذا المعنى : « شتمت مولاي تحت كساي » مثل رقم ١٨٨١ انظر نفس المصدر ج ١، ص : ٢٢٢.

لبعض الملاك من تحرير عبيدهم^(٧٠)، وبالمثل كان بإمكان بعض العبيد الحصول على حريتهم بعد أن يثبتوا بالدليل والحجة حريتهم وقد كانت عدة نوازل تصل إلى الفقهاء والقضاة حول هذه الحالة^(٧١)، وكان بمقدور العبد كذلك الحصول على حريته بالمال^(٧٢) أو بوصية من مولاه بعد وفاته^(٧٣)، أو رغبة هذا الأخير في الثواب، وهذا ما يفسر ورود صيغة من صيغ كتابة عقود العتق عند الجزيري^(٧٤).

يبد أن الصورة العامة التي استخلصناها من مختلف النصوص، ومن الذاكرة الشعبية تكشف الأوضاع المتردية لهذه الفئة الاجتماعية.

وإذا كانت الدراسة قد حاولت الإحاطة بوضعية العبيد، وسلطات الأضواء على علاقتهم بأسيادهم، فإن النصوص لم تسمح بالإجابة عن بعض التساؤلات الملغزة وأهمها : لماذا لم يتم توظيف العبيد على نطاق واسع في العمل الزراعي واقتصر على استغلالهم في وظيفة الخدمات المنزلية ؟ ولماذا لم يقوموا بانتفاضات للتعبير عن احتجاجهم على وضعهم المتدنئ ؟ وكيف كانت وضعية الأسرى العبيد في «دار الحرب»^(٧٥) ؟ ذلك ما نأمل أن تتجه إليه عناية الدارسين استقبالا.

(٧٠) ابن الزبير : صلة الصلة، نشرها ليلى بروفنسال، الرياض ١٩٣٨ - المطبعة الاقتصادية من : ١٠٩، ترجمة ٢٢٠.

(٧١) ابن الحاج : م. س. م. من : ١٧٢ - ١٧٣.

(٧٢) المقصد الحمود : من ٢٢٣.

(٧٣) انظر نازلة ابن رشد حول مملوكة عتقت في وصية تركها أحد الأثرياء عندما اشتهد به المرض، من : ٢٧٩.

(٧٤) انظر الملحق رقم ٣.

(٧٥) المقصد الحمود، من : ١٥٧، ٢٣١ وانظر الملحق رقم ٢.

ملحق رقم ١ : نازلة حول بيع أمة وما ظهر بها من عيوب

« مسألة : عيب ظهر فى أمة بعد موتها ، وهى رجل ابتاع أمة سوداء من وخش الرقيق تبرأ إليه بائعها بنقصان دم وإطلاق سعال ورجع فى البطن معتاد ، وانعقد بذلك عقد تضمن هذه العيوب الأربعة فأمسكها مبتاعها خمسة أشهر ، ثم توفيت عنده قال فى فيها عند كيا كيا فاحشاً من معدتها إلى سرتها فرفع ذلك إلى حاكم الجهة فقال له اعقد بالكي بعد وقوف الثقة عليه من النساء ففعل وأثبته عنده ، وشهد من شهد بأن الكى قديم قبل آمد التبايع » .

نوازل ابن الحاج ص : ١٨ .

ملحق رقم ٢ : رسم إشهاد بعق أمة مؤرخ بعام ٥١٥ هـ .

« يشهد من تسمى بعد هذا من الشهداء أنهم وقفوا ونظروا فظهر استتباب وتأمل إلى الخط المكتب فى رقعة الرق المنوطة منها هذه الرقعة بعق أبى محمد عبد الله بن سفيان التجيبي لأمته زهر وما ذكره لها بأن

تعاطاء على حسب ما ذكره، فدلهم العيان والمعرفة بالخط بأنه خط أبي محمد المذكور لا يشكون في ذلك ولا يمترون فيه شهد بذلك من عرفه وكتب شهادته على ذلك سئلها في ذي الحجة سنة خمس عشر وخمسمائة .

نوازل ابن رشد ص : ٢٧٦ .

الفهرس

مقدمة . ٧

الفصل الأول :

حركة المتنبئين والسحرة فى الغرب الإسلامى

إعادة تقويم لحركة حاميم خلال القرن ٤ هـ . ١١

الفصل الثانى :

الحركة المسيرية

بين الواقع ومحاولات التزييف ٤٥

الفصل الثالث :

حركة على بن يدر

من خلال مراجعة جديدة ٦٧

الفصل الرابع :

الحركة الحفصوية

مقاربة على ضوء النمط الإقطاعى ٩١

الفصل الخامس :

الجوانب الخفية فى حركة التصوف

وكرامات الأولياء بالمغرب

(العصر المرابطى - الموحدى نموذجاً) ١٢٩

الفصل السادس :

الأيتم في الأندلس

١٤٩ من خلال وثيقة تعود للعصر المرابطي

الفصل السابع :

المتسولون في المغرب والأندلس

١٥٩ خلال عصر المرابطين والموحدين

الفصل الثامن :

العوام في مراكش خلال القرن السادس الهجري

١٧٣ نموذج من تاريخ المستضعفين في حواضر المغرب الإسلامي

الفصل التاسع :

لماذا غيّبت الفئات الشعبية

٢٠١ من تاريخ المغرب الشرقي الوسيط

الفصل العاشر :

مسألة العبيد بالمغرب والأندلس

٢٢٧ خلال عصر المرابطين

٢٤٥ ملحق

ظَلَّتْ دَسائِسُ المؤرِّخِ الرَّسْمِيِّ تَخِيْمٌ عَلَى الْعَقْلِ الْجَمْعِيِّ الْعَرَبِيِّ /
الإِسْلَامِي حَقْبًا طَوِيلَةً ، وَحَاوَلَتْ - هَذِهِ الدَّسَائِسُ - مَا اسْتَطَاعَتْ أَنْ تَزَيِّفَ
الرَّوَايَةَ الْحَقِيقِيَّةَ لِلْمُهْمِّشِينَ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ ، وَذَلِكَ بِأَدْوَاتِ النَّصِّ الْقَمْعِيِّ
الرَّسْمِيِّ ، وَالَّذِي يَتَّخِذُ مِنَ الدِّينِ السُّلْطَانِي سِتْرًا لِقَمْعِ أَيْةِ فَنَاتِ اجْتِمَاعِيَّةِ
شَعْبِيَّةٍ ، لَا تَتَضَوَّى تَحْتَ لَوَاءِ الْخُلَيفَةِ / الْحَاكِمِ الْمَطْلُوقِ ، ظَلُّ اللَّهِ عَلَى
الْأَرْضِ .

وَمِنْ ثَمِّ طَمَسِ الثُّورَاتِ وَالِانْتِقَاضَاتِ وَحَرَكَاتِ الْاِحْتِجَاجِ ،
وَصُوِّرَتْ عَلَى أَنَّهَا حَرَكَاتُ عَصَاةٍ وَمَارَقِينَ وَخَارَجِينَ عَلَى الْجَمَاعَةِ .
وَالتَّارِيخُ الْعَرَبِيُّ / الْإِسْلَامِيُّ عَامَّةً ، وَالْمَغْرِبُ الْعَرَبِيُّ الْإِسْلَامِيُّ
خَاصَّةً ، حَقِّلَ بِاِنتِقَاضَاتٍ سَرِيَّةٍ مَسْكُوتٍ عَنْهَا أَثَرَتْ فِي مَجْرَى التَّارِيخِ فِي
الْمَغْرِبِ الْإِسْلَامِيِّ ، وَظَلَّتْ مُخْتَفِيَةً مِنْ قِبَلِ مُؤَرِّخِي السُّلْطَانِيَّةِ الرَّسْمِيِّينَ .
وَهَذَا الْكِتَابُ مُحَاوَلَةٌ كَبِيرَةٌ لِتَفْكِكِ وَإِعَادَةِ بِنَاءِ كِتَابَةِ التَّارِيخِ الْمَقْمُوعِ
وَالْمَسْكُوتِ عَنْهُ فِي الْمَغْرِبِ الْإِسْلَامِيِّ ، فَمِنْ حَرَكَةِ (هَامِيمِ السَّرِيَّةِ) إِلَى
«الْحَرَكَةِ الْحَفْصَوِيَّةِ» مَرُورًا بِحَرَكَاتِ عَلِيِّ بْنِ يَدْرِ وَتَّارِيخِ الْاِيْتَامِ ،
يَدْخُلُ إِبْرَاهِيمُ الْقَادِرِيُّ مَنَاطِقَ شَائِكَةٍ وَشَائِكَةٍ فِي الْوَقْتِ نَفْسِهِ ، لِيَقْدِمَ
الْإِسْلَامَ السَّرِيَّ فِي قَتْرَةٍ مُهِمَّةٍ مِنْ تَّارِيخِ الْإِسْلَامِ الشَّامِلِ .

To: www.al-mostafa.com